UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 06113948 1

XIII - 7
Prov. Torontinae

BIBLIOTHECA
PROV. TORONTINAE
STUDENDATUS
TRANSFERRED

BIBLIOTHECA
PROV. TORONTINAE
STUDENDATUS
TRANSFERRED

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

DUNS SCOT

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

BQ
6534
.L26

LES GRANDS PHILOSOPHES

DUNS SCOT

PAR

BERNARD LANDRY

DOCTEUR ÈS LETTRES

BIBLIOTHECA
PROV. TORONTINAE
STUDENDATUS
TRANSFERRED

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1922

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous les pays.

50-1124

Dans un article paru dans l'*Archivium franciscanum historicum* (Quaracch presso Firenze, 1918), le R. P. Déodat-Marie nie l'authenticité des *Theoremata*. Si on admettait sa thèse, trois pages de notre livre seraient à supprimer, les pages 331-333; mais notre interprétation du système de Duns Scot demeurerait, car elle s'appuie sur les Commentaires d'Oxford, de Paris et les Quodlibet (q. VII).

Nous ajoutons que nous n'acceptons pas les conclusions du P. Déodat; les arguments apportés se ramènent à celui-ci : les *theoremata* ne peuvent être de Scot, car ils contredisent les assertions les mieux établies du Sablil. Nous croyons au contraire qu'ils sont la conséquence logique du scotisme.

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/dunsscot00land

A Monsieur LÉON ROBIN

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

Hommage respectueux.

AVERTISSEMENT

Dans cette étude nous nous sommes efforcés de saisir la signification profonde du système scotiste. Nous avons relaté les principales thèses de Duns Scot et les connexions logiques qu'elles ont entre elles, mais nous ne nous sommes pas bornés à cet exposé qui nous aurait semblé superficiel. Nous enfermant dans les in-folio de notre auteur, nous avons consacré une grande attention aux arguments que le Subtil apporte en faveur de ses opinions et il nous a semblé que, souvent, les preuves d'une thèse sont plus instructives que la thèse elle-même : sur beaucoup de points, Duns Scot a des conclusions très semblables à celles de saint Thomas d'Aquin, mais les démonstrations sont très différentes et révèlent une orientation d'esprit opposée.

L'idée générale à laquelle nous sommes parvenus en employant cette méthode peut se résumer d'un mot : la philosophie de Duns Scot est celle d'un franciscain ami des spirituels, ardent défenseur des droits de Dieu et qui a perdu le sens de l'amour. La pensée de Scot, telle qu'elle ressort de ses œuvres et dépouillée de toutes les

interprétations qu'elle subit dans la suite, apparaît très voisine de celle de Guillaume d'Ockam.

Nous croyons qu'il serait grandement utile de faire un travail analogue sur les principaux systèmes philosophiques du Moyen Age, ils le méritent. D'abord ils ont une valeur en eux-mêmes ; puis, ils sont le germe de la pensée moderne, on commence à le comprendre; enfin les théories de nos grands scolastiques ont inspiré la vie d'un grand nombre d'individus et même de sociétés très puissantes, telles que les ordres religieux et l'Église catholique. Les systèmes philosophiques du Moyen Age, plus que tout autre système, sont de l'histoire condensée.

L'étude qui va suivre se borne exclusivement à Duns Scot; quand on parle d'Aristote ou d'Averroès, on ne parle pas de ces philosophes tels qu'ils ont existé, mais tels que Scot les a connus. Notre travail n'est qu'une monographie.

Duns Scot a été un grand polémiste; il aurait donc été intéressant de « situer » sa philosophie parmi les systèmes très variés du XIIIe siècle; mais l'histoire critique de la scolastique, et surtout celle du scotisme, n'est pas encore assez avancée, croyons-nous, pour permettre des études synthétiques. Toutefois, il nous a semblé impossible de taire le nom de Thomas d'Aquin. Le scotisme, en effet, s'est constitué par une double opposition, à la doctrine traditionnelle de l'augustinisme et à la nouvelle philosophie du thomisme.

BIBLIOGRAPHIE

Sur la Biographie très obscure de Duns Scot (né en 1275, plus probablement en 1266, et peut-être en 1245 ; mort en 1308 à Cologne), voir : 1. Renan, *Histoire littéraire de la France*, t. XXV, 1869.

2. Raymond, art. Duns Scot, dans *Dict. de théologie catholiq.* dirigé par Vacant. Paris, Letoupez.

3. Denifle et Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, 118.

Les Éditions sont indiquées dans l'article précité de Raymond.

Nous nous sommes servis de l'édition Wadding, dont voici le contenu :

Duns Scot, **Opera Omnia**, Lyon, 1639.

Tome I, 1, *Une vie de D Scot*, par Luc Wadding.

2. *Tractatus de modis significandi sive grammatica speculativa.*

3. *In universam logicam quæstiones* comprenant : *super universalia Porphyrii ; — in librum Prædicamentorum ; — in primum et secundum librum Perihermenias ; — in libros Elenchorum ; — in librum primum et secundum priorum Analyticorum ; — in librum primum et secundum posteriorum Analyticorum.*

Tome II, *Quæstiones in VIII libros Physicorum Aristotelis.* Apocryphe, probablement, selon Wadding qui juge les assertions nominalistes contenues dans ce traité incompatibles avec la doctrine authentique de Scot.

2. *Quæstiones super libros Aristotelis de Anima.*

3. *Meteorologicorum libri quatuor.* Admis comme authentique, après quelques hésitations, par Wadding. Rejeté par Duhem, *Archivum franciscanum historicum*, an III, fasc. 4, Quaracchi, 1910.

Tome III, *De rerum principio sive Quæstiones universales in philosophiam.* Ce traité, ou plutôt cette série de petits traités détachés, discute les problèmes de l'unité de matière chez tous les êtres créés ; — de la pluralité des formes dans l'homme ; — de la connaissance du singulier ; du temps. — L'inspiration est encore augustinienne.

2. *De primo principio* ou *De primo rerum principio.*

3. *Theoremata subtilissima, ad omnes scientias speculativas, physicam et theologiam, maxime necessaria.* — Incontesté ; l'esprit critique du Subtil s'exerce sur les démonstrations de l'existence de Dieu.

4. *Collationes seu disputationes subtilissimæ.*

5. *De cognitione Dei.*

6. *Quæstiones miscellaneæ de formalitatibus.*

Tome IV, 1, *Expositio in duodecim libros metaphysicorum Aristotelis.* Douteux, cf. Renan, p. 434.

2. *Conclusiones utilissimæ...* Douteux.

6. *Quæstiones subtilissimæ in metaphysicam Aristotelis.*

Les neuf premiers livres certainement authentiques; le dixième et le douzième, très probablement.

Tomes V, VI, VII, VIII, IX, X, les commentaires *super libros quatuor magistri sententiarum.* Ouvrage capital. Le livre I contient la théorie de l'univocité de l'être; le second, celle de l'individuation.

Tome XI, *Reportata Parisiensia*, sur l'authenticité cf. Renan, p. 443.

Tome XII, *Quæstiones quodlibetales.*

Cette édition contient de nombreuses références et tables; aussi trouvera-t-on de nouveaux renvois aux endroits que nous indiquerons dans le cours de notre travail.

Des Bibliographies abondantes se trouvent dans :

L'article cité de Raymond.

Le manuel de De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* 4e édition, Louvain, 1912.

Grabmann, *Saint Thomas d'Aquin*, trad. Vansteenberghe, Paris, 1920.

Aussi, nous bornons-nous à quelques courtes remarques critiques.

Fonsegrive, bon article dans la Grande Encyclopédie.

Gilson, *La doctrine cartésienne de la liberté et la liberté*, Paris, 1913.

Ce livre contient la première étude critique parue en France sur la théorie de la liberté chez Scot. Il met fin aux développements littéraires sur les rapports de Scot et de Descartes.

Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique,* III, Paris, 1880. Hauréau n'établit aucune difference entre la doctrine du *De Rerum Principio* et celle des *Sentences.* Il interprète dans un sens panthéiste la doctrine traditionnelle et anti-averroïste de l'unité de la matière, doctrine que S. Bonaventure regardait comme *tutior.* Pour Hauréau, le scotisme est le spinozisme avant Spinoza (p. 225).

Frédéric Morin, *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastique*, 2 vol. Migne, 1865. Ecrit dans un esprit d'apologétique discutable; touffu, mais rempli d'aperçus justes et féconds. Livre très utile et même nécessaire.

Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, Paris. Exact, mais un peu superficiel.

Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris, 1861. Prétend que le réalisme entraînait Duns Scot vers les thèses averroïstes. La thèse fondamentale de Scot est identique à celle d'Averroès : antériorité de la matière générique, à laquelle participent tous les êtres, par antithèse à la pure création de saint Thomas (p. 265). Or c'est au contraire les anges sans matière de saint Thomas qui avaient un aspect averroïste aux yeux des théologiens du XIIIe siècle et la thèse de la matière universelle était anti-arabe.

Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, t. III, 1897, s'inspire de Morin, et il conclut par ces mots : « On peut regarder ce philosophe, malgré quelques timidités forcées, comme l'auteur d'une tentative qui pouvait changer du tout au tout le dogmatisme catholique » (p. 145). Très juste; toutefois Renouvier croit que pour Scot les idées divines sont « toutes soumises à la volonté divine, dont elles procèdent immédiatement » (p. 145); ce qui est faux.

Secretan, *Philosophie de la liberté*, t. II, 1866 consacre quelques pages pénétrantes à Duns Scot; il voit bien que les idées de cause et de force sont au cœur du scotisme. Mais il dénature la théorie des possibles.

Notons enfin que les excellentes études du R. P. Parthenuis Minges O. F. M. (publiées dans les *Beiträge Z. Geschichte der Phil. des Mittelalters*, t. V et VII) sur l'indéterminisme et le réalisme de Scot, ont le défaut, commun à beaucoup de travaux franciscains contemporains, de vouloir trop rapprocher Scot de Thomas.

LA
PHILOSOPHIE DE DUNS SCOT

CHAPITRE PREMIER

LA CONDAMNATION DE 1277

SOMMAIRE. L'Interdiction des livres d'Aristote au XIIIe siècle. — Exposé de la doctrine condamnée en 1277 par l'évêque de Paris : Nature de la philosophie. Dieu est une cause nécessaire. La science de Dieu. La providence. La création. — Les intelligences séparées ; elles sont uniques par espèce ; elles ne sont pas composées de matière et de forme. Procession des intelligences. — Les astres, leur mouvement est nécessaire et éternel, leur action sur le monde. La matière. La grande année. Le monde est pleinement intelligible. Le hasard. — L'homme, pas de premier homme, pas de résurrection au sens des théologiens. Unité de l'intellect. Égalité des âmes. Le corps est le principe d'individuation. L'homme n'est pas libre. La morale. Les pratiques religieuses. La magie. — Comment l'averroïsme était une prison pour l'esprit humain ; causes qui s'unirent pour abattre l'averroïsme : l'expérience et la foi chrétienne. — Pourquoi Étienne Tempier a mauvaise réputation auprès de beaucoup d'historiens ; saint Thomas impliqué dans la condamnation. Guillaume La Marre et les controverses entre Prêcheurs et Mineurs.

L'assimilation des œuvres d'Aristote par la pensée chrétienne est le grand événement de l'histoire intellectuelle du XIIIe siècle. La doctrine du philosophe de Stagire suscita d'abord de violentes oppositions. En 1210, l'archevêque de Sens et plusieurs autres évêques réunis à Paris interdisent, sous peine d'excommunication, de « lire », publiquement ou en privé, les ouvrages d'Aristote sur la philoso-

phie naturelle ainsi que les livres de ses commentateurs[1]; il s'agit probablement des commentaires d'Averroès[2]. En 1215, Robert de Courçon, cardinal légat, renouvelle cette défense; il permet la lecture des livres de logique, mais il prohibe dans les écoles de l'Université de Paris les livres sur la métaphysique et sur la philosophie naturelle, ainsi que des « Sommes » péripatéticiennes[3]. Dans ces dernières Mandonnet croit reconnaître les commentaires d'Averroès et c'est encore Ibn Rochd qu'il retrouve, après Renan et malgré les objections des savants éditeurs du Cartulaire, dans ce « Mauricius hispanus » dont Robert frappe la doctrine.

Ces défenses ne parvinrent pas à chasser complètement des écoles parisiennes la philosophie d'Aristote, et, en 1228, le chapitre général des Dominicains, tenu à Paris, recommande une extrême prudence dans la lecture des auteurs païens et des philosophes[4]; à la même époque, le Frère Prêcheur Jean de Saint-Gilles, premier titulaire de la chaire de théologie au couvent Saint-Jacques, blâmait fort les jeunes étudiants qui ne pouvaient s'arracher à l'étude d'Aristote; ils revêtent, disait-il, la théologie qui est une reine, de vêtements sordides et lacérés[5].

Hors de l'Université de Paris, ces interdictions n'avaient aucune valeur[6], et le prestige d'Aristote était si grand que l'enseigner était une réclame pour une Université. En 1229, les maîtres de l'Université de Toulouse lancent une sorte de prospectus pour vanter leurs écoles et y appeler les étudiants[7]. Les études sont très fortes à Toulouse, plus fortes

1. Denifle et Chatelain, *Chartul. Univ. Paris*, I, 70.
2. Mandonnet, *Siger de Brabant*, I, 17, note 1.
3. *Chartul. Univ. Paris.*, I, 78.
4. Mandonnet, *Siger de Brabant*, I, 31.
5. Mortier, O. P. *Histoire des Maîtres Généraux*, Paris, Picard, 1903, I, 131.
6. Mandonnet, *Siger de Brabant*, I, 18, en note.
7. *Chartul. Univ. Paris.*, I, 129-131. — Lea, *Histoire de l'Inquisition*, traduct. Reinach, Paris, 1901, II, 6, note 1.

qu'à Paris ; des professeurs savants et dévoués enseignent aux futurs soldats de la philosophie à manier les flèches de Phœbus et la lance de Minerve. Une indulgence plénière est accordée chaque année. Le pays est une vraie terre promise où coulent le lait et le miel, les arbres fruitiers abondent, de nombreux troupeaux égaient de gras pâturages, Cérès commande aux moissons et Bacchus aux vignes, les habitants sont musiciens et des concerts populaires charment continuellement les oreilles. Les jeunes gens peuvent accourir, le comte de Toulouse est un excellent homme, — c'était Raymond VII qui venait de se soumettre aux légats du Pape et au roi Louis IX[1], — il respectera leurs libertés scolaires. Enfin la vie est bon marché dans cette ville merveilleuse :

Pro parvo vinum, pro parvo panis habetur ;
pro parvo carnes, pro parvo piscis emetur.

Parmi tous ces avantages alléchants, la lettre faisait remarquer aux jeunes gens qui voudraient scruter les mystères de la nature qu'à Toulouse ils pourraient entendre commenter les livres d'Aristote interdits à Paris.

Il faut croire que le Philosophe avait déja acquis une position solide dans les universités chrétiennes, car cette lettre ne souleva aucune protestation de la part des puissants Frères Prêcheurs de Toulouse, et les Frères n'étaient cependant pas des inquisiteurs mous et indulgents[2]. Peut-être pressentaient-ils le grand parti que des docteurs de leur ordre allaient bientôt tirer de cette philosophie péripatéticienne si logique et si vigoureuse ; ils voyaient en elle la doctrine la plus propre à régler, sans l'étouffer, un mysticisme dont les débordements avaient été si souvent la

1. Mortier, O. P., *Histoire des Maîtres Généraux*, Paris, Picard, 1903. I, 197.

2. Mortier, *ibid.*, I, 199; — Lea, *Histoire de l'Inquisition*, trad. Reinach, II, 12.

source des funestes hérésies qu'ils combattaient. Grégoire IX profita de la réorganisation de l'Université de Paris, en 1231, pour donner un statut légal à Aristote. Le devoir du Saint-Siège, dit-il[2], est de veiller sur la foi des fidèles. Les livres d'Aristote sont dangereux, c'est entendu; et il ne lève pas les défenses qui ont été portées, mais ne contiennent-ils pas quelques vérités utiles? Élaguons de ces ouvrages païens tout ce qu'ils renferment de dangereux, le sage n'introduit une belle captive dans sa maison qu'après l'avoir rendue inoffensive en lui coupant sa voluptueuse chevelure et en lui rognant ses ongles cruels; des œuvres d'Aristote ne conservons que l'or pur, à l'exemple des Hébreux qui s'enrichirent en emportant d'Égypte des vases précieux et non des vases de fer ou de terre. Aussi le pape confie-t-il à trois maîtres de Paris, Guillaume d'Auxerre, Simon d'Authie et Étienne de Provins, le soin de corriger les livres d'Aristote. Ils les examineront avec soin et prudence, supprimeront tout ce qui est faux ou susceptible de scandaliser et de troubler les lecteurs, afin que, dans la suite, tous puissent étudier sans danger la philosophie péripatéticienne. En attendant cette correction, les livres d'Aristote étaient interdits, — même à Toulouse, — ajouta Innocent IV, en 1245[3].

Albert le Grand, qui commença son enseignement à Paris, en 1245[4], et surtout son disciple Thomas d'Aquin firent mieux que corriger Aristote, ils le christianisèrent. Thomas refit l'œuvre du Stagirite d'un point de vue chrétien; il montra que la doctrine péripatéticienne entrait tout naturellement dans une vaste synthèse chrétienne; si quelques assertions d'Aristote paraissent antichré-

1. Mandonnet, *Siger de Brabant*, I, 20.
2. *Chartul. Univ. Paris.*, page 143.
3. Mandonnet, *Siger de Brabant*, I, 22, note 1.
4. Sur la biographie d'Albert le Grand, cf. article Albert par Mandonnet, dans *Dict. de théo. catholiq.*, publié par Vacant., Paris, Letouzey et Ané.

tiennes, le grand Docteur dominicain établit avec force qu'elles ne sont pas l'expression authentique de sa pensée, mais de celle d'Averroès. Aristote était christianisable; l'impie, c'était Averroès.

Thomas d'Aquin fut loin de convaincre tout le monde. Il ne convertit pas au système péripatéticien les théologiens fidèles aux doctrines traditionnelles qui s'enseignaient dans les écoles sous le couvert de saint Augustin; nous verrons bientôt comment ils se défendirent de la réforme thomiste. Il ne convertit pas davantage à l'orthodoxie catholique le groupe hardi des maîtres parisiens qui prétendaient, à la suite d'Averroès, restaurer et défendre les théories du philosophe. L'histoire de l'averroïsme latin au XIIIe siècle a été magistralement faite par le P. Mandonnet, nous ne la retracerons pas. Seule la doctrine du groupe hétérodoxe nous intéresse, car elle est d'une importance immense pour la compréhension du système de Duns Scot. Notre Docteur a été surtout un apologiste; il a philosophé certes, et personne, plus que lui, n'a raisonné, discuté, argumenté; mais il raisonnait pour établir les grandes vérités qui sont à la base de la religion chrétienne, l'existence de Dieu, de l'âme et de la liberté. Ces vérités, il avait à les prouver aux Averroïstes, c'est donc en fonction de l'averroïsme qu'il a pensé.

En commentant, avec l'aide de quelques documents du XIIIe siècle, les 219 propositions condamnées en l'année 1277 par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, nous parviendrons à entrevoir la doctrine des admirateurs latins de la philosophie arabe que combattit Duns Scot. Nous nous interdirons toute recherche historique sur l'origine des théories condamnées et nous ne nous demanderons pas si elles furent soutenues dans tous leurs détails et toutes leurs conséquences par un averroïste notoire comme Siger de Brabant ou par un maître quelconque de Paris ou d'Oxford. Il suffit qu'elles aient pris corps dans un acte

épiscopal pour qu'elles aient eu de l'influence sur les spéculations de Duns Scot et à ce titre elles nous intéressent grandement. Nous nous bornerons à remarquer qu'elles viennent en général d'Averroès et d'Avicenne; et nous indiquerons brièvement les points principaux sur lesquels ces deux philosophes sont en désacord.

*
* *

L'état le plus excellent est celui du philosophe [1], seul il mérite le nom de sage [2]; c'est que son esprit n'est pas obscurci par la loi chrétienne [3]; les religions, et la religion chrétienne ne fait pas exception, reposent sur des fables [4]; elles parlent à l'imagination, non à la raison; aussi n'apportent-elles aucune lumière à celui qui recherche la vérité pure; la théologie ne rend pas l'homme plus savant [5]. Le sage ne doit pas tenir compte de la foi [6], il doit demander à la seule évidence rationnelle de nous dévoiler la vérité [7]. L'autorité de maîtres illustres ne peut nous donner la certitude, nous ne devons suivre en tout que la lumière de notre raison; et il n'est pas de question que nous ne devions nous efforcer de résoudre avec une méthode strictement scientifique [8]. La raison est l'unique reine du sage. La doctrine à laquelle nous conduira l'emploi rigoureux de cette méthode pourra ne pas être vraie pour le

1. Denifle et Chatelain ont publié la condamnation de 1277 dans leur *Chartularium Univ. Paris.* Le P. Mandonnet a réédité ce même document à la fin des *Œuvres de Siger de Brabant* qu'il a éditées (*Les Philosophes belges*, t. VII, Louvain 1908), et il a disposé les textes condamnés dans un ordre logique. Nous donnons les numéros que portent les propositions dans chaque édition. — *Chartul.*, 40; *Mand.*, 1.

2. *Chartul.*, 154; *Mand.*, 2.

3. *Ibid.*, 175; *Ibid.*, 180.

4. *Ibid.*, 152; *Ibid.*, 183.

5. *Ibid.*, 153; *Ibid.*, 182.

6. *Ibid.*, 16; *Ibid.*, 201.

7. *Ibid.*, 37; *Ibid.*, 4.

8. *Ibid.*, 145; *Ibid.*, 6.

théologien, mais elle sera vraie pour le philosophe[1]; et il ne faudra pas chercher à concilier ces deux vérités; elles sont sur des plans distincts, l'une est pure lumière, l'autre est fable enfantine, l'une s'adresse à la raison, l'autre à l'imagination et aux sens.

Au sommet des choses, se trouve la cause première que nous appellerons Dieu; elle est l'être nécessaire et immuable, elle demeure éternellement identique à elle-même, sans accroissement ni diminution, et son action ne ressemble en rien à la nôtre qui apparaît un instant et s'ajoute à notre substance comme une perfection accidentelle; l'action de Dieu est une conséquence de sa nature, elle est éternelle et nécessaire comme lui.

Croire que Dieu agit librement, c'est se laisser illusionner par l'imagination et la foi, ce n'est pas philosopher selon la raison. Nécessité est synonyme d'achevé, de complet, de parfait; et liberté, d'inachevé, d'incomplet, d'imparfait. La liberté est indétermination et Dieu, qui est l'être le plus déterminé, est, par le fait même, l'être absolument nécessaire. Le supposer libre, c'est admettre qu'il aurait pu ne pas faire un acte qu'il produit, c'est donc avouer que cet acte se surajoute à son essence et qu'il la perfectionne; si l'essence divine est perfectible, c'est qu'elle est mélangée de puissance[2]; elle n'est plus l'acte pur et, par conséquent, elle n'est plus la cause première. Si Dieu agit, il agit continuellement et il ne peut s'empêcher d'agir[3]. Il agit aussi nécessairement qu'il est. Un Dieu libre serait un Dieu imparfait, soumis au devenir, changeant; au-dessus de ce Dieu mobile il faudrait donc en placer un autre, car toujours l'explication du mouvement se trouve dans l'immobile. Le Dieu immuable serait la véritable cause première. Le premier principe peut s'appeler

1. Prologue de la condamnation.
2. *Chartul.*, 68; *Mand.*, 19.
3. *Ibid.*, 52; *Ibid.*, 18.

nécessité, car seul le nécessaire explique le contingent, comme l'immobile, le mouvement et le parfait l'imparfait[1].

Ce Dieu nécessaire est fini; et c'est une grande erreur que de l'appeler, avec les théologiens, l'être infini. L'infinité implique une imperfection, elle est le caractère d'un être inachevé; l'espace et le temps peuvent être dits infinis[2], car ils n'apportent pas à l'être une perfection positive, ils ne sont pas des « actes »; bien au contraire, ils résultent uniquement d'un affaiblissement de l'être. Le temps, pâle image du présent de l'éternité, est la forme que prend l'existence d'un individu qui est réduit à posséder successivement, l'une après l'autre, les diverses perfections qu'il est trop faible pour réunir en une étreinte unique; une existence successive est une existence éparpillée et sur le point de sombrer dans le néant. L'espace est également la conséquence d'un relâchement de l'acte qui constitue l'essence de toute chose; l'individu étendu, comme l'individu successif, n'a plus la force de tenir son être d'une seule poignée, il le laisse s'échapper partiellement et l'être, comme un fleuve qui se répand dans la plaine, se diffuse dans l'espace et se perd presque complètement dans une multiplicité sans unité. Dieu, qui est l'être premier, est l'être essentiellement fini; et si Dieu peut être appelé infini c'est par une dénomination tout extrinsèque en raison du mouvement éternel des astres dont il est la source lointaine[3].

Dieu est intelligence, il se pense lui-même, mais il ne pense que lui, il ne connaît pas les autres êtres[4], la connaissance d'êtres moins parfaits que lui ne pourrait que le diminuer; Averroès défendait sur ce point la véritable pensée d'Aristote; Avicenne qui avait subi davantage

1. *Chartul.*, 51; *Mand.*, 24.
2. *Ibid.*, 29; *Ibid.*, 26.
3. *Chartul.*, 62; *Mand.*, 25.
4. *Ibid.*, 3; *Ibid.*, 73.

l'influence des néoplatoniciens admettait en Dieu une certaine connaissance des créatures, mais cette connaissance porte sur les êtres simples et éternels, elle ne s'étend pas aux êtres qui vivent dans le monde sublunaire; ces êtres, enfouis dans le chaos mouvant et inintelligible de la matière, ne sont pas connaissables pour quiconque n'a pas de sens. Une intelligence qui contemple l'être à sa source voit les essences qui constituent les différentes espèces, mais elle ne voit pas les nombreux individus que contient chaque espèce; leur multiplicité cesse d'être intelligible, elle ne résulte pas des lois lumineuses qui sont au cœur même de l'être, elle ne constitue pas une des articulations d'une idée intelligible qui déploie au dehors ce que contient sa compréhension; la multiplicité des individus naît d'un contact impur de l'intelligible avec un demi-néant et les individus sont les derniers scintillements que jette au hasard une lumière qui se perd dans les ténèbres de la matière. Dieu voit les espèces, il distingue entre l'espèce homme et l'espèce âne, mais il ne connaît pas les individus, il ne distingue pas entre Socrate et Platon[1].

La providence divine, dont les religions parlent sans cesse, ne peut exister; elle fait de Dieu un roi humain qui agit à sa guise[2]; les lois naturelles ne seraient plus certaines et un caprice divin, c'est-à-dire un miracle, demeurerait toujours possible. Dieu cesserait par le fait même d'être la cause première; s'il peut modifier ses décisions, abandonner les anciennes et en prendre de nouvelles[3], c'est que, par sa propre nature, il est indéterminé et il faut alors qu'il soit déterminé par une autre cause[4]. Le dogme de la providence implique un Dieu qui se propose des buts; s'il agit c'est qu'il veut acquérir un bien qu'il ne possède

1. *Chartul.*, 42; *Mand.*, 15.
2. *Ibid.*, 50; *Ibid.*, 23.
3. *Ibid.*, 39 et 48; *Ibid.*, 21 et 22.
4. *Ibid.*, 128; *Ibid.*, 150.

pas : un Dieu-providence serait un Dieu imparfait. Pour Avicenne Dieu voit la série des êtres que son action posera, il voit que son action est une conséquence nécessaire de sa nature, mais il ne poursuit aucun but; il agit non pour une fin, ce qui le subordonnerait à cette fin, il agit parce que sa nature est d'agir. « La cause première, écrivait Avicenne, n'a aucunement l'intention qu'une existence quelconque découle d'elle[1] ».

Dieu ne produit immédiatement qu'un seul être, car d'un principe simple ne peut sortir qu'un effet unique[2]. Le premier né de la création est une intelligence dont la perfection approche de très près celle de sa cause suprême[3]. La chute que subit l'être en sortant de Dieu est presque insensible.

Sur le lien qui rattachait l'intelligence créée à Dieu, un grave désaccord séparait Avicenne et Averroès; le premier admettait une véritable action productrice de la part de Dieu; cette action, il est vrai, n'a pas eu de commencement, elle est nécessaire et éternelle comme la nature divine dont elle est une conséquence naturelle[4]; la création, si l'on prend ce mot au sens strict d'une action qui ferait passer le néant à l'être, n'existe pas[5]; jamais il n'exista un instant où l'être n'était pas; la créature et Dieu sont coéternels, mais la créature dépend de Dieu et reçoit de lui son être; elle est nécessaire, mais d'une nécessité dérivée. L'éternité de Dieu a sa source dans la nature divine, l'éternité de la créature, au contraire, provient d'une cause extérieure; c'est parce que Dieu ne peut pas ne pas agir au dehors de lui que les êtres seconds ont existé et toujours existeront.

1. Cité par Duhem, *Syst. du monde*, IV, 436.
2. *Chartul.*, 44; *Mand.*, 28.
3. *Ibid.*, 64; *Ibid.*, 33.
4. *Ibid.*, 58 et 28; *Ibid.*, 34 et 35.
5. *Ibid.*, 45; *Ibid.*, 37.
6. *Ibid.*, 185 et 184, *Ibid.*, 188 et 189.

Averroès regardait comme impossible toute influence physique de Dieu sur la créature. Dieu n'est à aucun titre cause efficiente du monde; création et conservation dont parlent les théologiens sont également impossibles. Tout ce qui existe a toujours existé en acte ou en puissance : le monde est aussi nécessaire que Dieu et si Dieu mérite encore le nom de cause première, c'est qu'il est la cause finale universelle, il est le bien que tous désirent. Averroès reprochait sévèrement à Avicenne d'avoir abandonné la doctrine d'Aristote sur ce point si important[1].

L'intelligence suprême, reflet le plus parfait de Dieu, n'est pas isolée; à sa suite viennent d'autres intelligences qui s'échelonnent en une hiérarchie descendante; puis à chaque intelligence se rattache une sphère céleste, et la dernière des intelligences, celle qui préside au monde sublunaire, se sert des mouvements harmonieux des astres éternels pour imprimer l'ordre dans le chaos de la matière[2]. Le désaccord entre Avicenne et Averroès subsiste quand il s'agit d'expliquer la procession des intelligences les unes des autres; Ibn Sina admet une véritable émanation; Ibn Rochd affirme « qu'il n'y a nullement ici une chose qui procède d'une autre, qui la suive, qui soit faite par elle à la façon dont nous disons qu'une action suit l'agent qui la produit[3] ».

Il existe donc trois catégories d'êtres : les intelligences séparées, les astres, les corps du monde sublunaire; nous devons les étudier successivement.

*
* *

Les intelligences séparées qui sont encore appelées anges, sont des actes purs; en eux, aucune puissance ou possibilité

1. Duhem, *Syst. du monde*, IV, 554.
2. *Chartul.*, 189; *Mand.*, 61.
3. Cité par Duhem, *Syst. du monde*, IV, 554.

de devenir autres qu'ils ne sont. Ils possèdent la plénitude de la perfection qui peut appartenir au degré d'être qu'ils représentent, ils épuisent toute la réalité dont est susceptible leur espèce, chaque espèce angélique ne peut donc comprendre qu'un seul individu. La multiplicité des individus dans une même espèce est l'œuvre de la matière qui diminue et rapetisse l'espèce[1]. Si les formes d'homme ou de bœuf subsistaient à l'état séparé, elles réuniraient en elles tout ce qui peut être humain ou bovin et il ne pourrait exister dans le monde qu'un seul homme et qu'un seul bœuf; mais ces formes sont unies à une matière et celle-ci les empêche d'exister dans toute leur pureté, elles ne sont pas tout ce qu'elles pourraient être, elles ne contiennent qu'une partie de la perfection humaine et bovine et elles deviennent par le fait même multipliables. La pluralité individuelle suppose des formes affaiblies, elle ne peut exister dans le monde angélique où chaque individu est une forme qu'aucune puissance n'a resserrée. L'individuation apparaît comme une sorte de négation de l'être; laissé à lui-même, l'être est perfection, il est forme, il est acte, et, nécessairement, il possède tout ce qui est de son ressort; par suite, il est unique. Pour qu'il se multiplie, il faut qu'il se rapetisse et se rapetisser, c'est se nier partiellement; la négation de l'être ne peut provenir que d'un élément étranger à lui, la matière, qui s'introduit au cœur de l'être, le contamine et l'entraîne dans le demi-néant de la multiplicité. Dieu doit respecter les lois de l'être, il ne peut rien contre elles et il lui est impossible de créer plusieurs anges de même espèce[2].

Les anges sont en dehors de l'espace, ils ne sont en aucun lieu[3]; et quand on les localise, on leur attribue une dénomination purement extrinsèque; on dit qu'ils sont dans

1. *Chartul.*, 191; *Mand.*, 110.
2. *Ibid.*, 96 et 81; *Ibid.*, 42 et 43.
3. *Ibid.*, 218; *Ibid.*, 53.

un lieu parce qu'ils y agissent; leur opération et non leur substance est la raison de leur localisation [1]; aussi peuvent-ils passer d'un point à un autre sans traverser les points intermédiaires, il suffit qu'ils agissent en un point pour être en cet endroit. Un ange qui n'agirait en aucun lieu n'aurait aucune attache avec le monde que nous connaissons, il ne ferait pas partie de notre univers [2].

Ces intelligences sont parfaitement simples. Non seulement Averroès leur déniait toute composition de matière et de forme, mais il refusait de voir en elles une distinction entre l'essence et l'existence, leur nature existait par elle même. Ce qui existe, c'est-à-dire l'essence et ce par quoi l'essence est posée dans la réalité des choses, c'est-à-dire l'existence, sont identiques [3]; l'essence n'est pas une puissance qui reçoit et limite l'acte d'existence, l'essence et l'existence, chez les anges, sont une seule et même perfection. Puisque aucune puissance n'existe dans les intelligences séparées, leur pensée ne peut être un accident qui s'ajouterait à leur substance et les perfectionnerait, leur pensée se confond avec leur nature même, ils sont des pensées [4], et des pensées éternelles [5] et immuables; les anges n'apprennent rien [6], ils sont absorbés dans la contemplation immobile d'une même idée, ils sont cette contemplation même; comme les étoiles dont l'éclat ne se ternit jamais, les anges sont des pensées qui brillent sans connaître de déclin.

Avicenne [7], parce qu'il admettait une véritable production médiate ou immédiate des intelligences par Dieu, était obligé de distinguer en elles essence et existence; les

1. *Chartul.*, 219 et 204; *Mand.*, 54 et 55.
2. *Ibid.*, 77; *Ibid.*, 50.
3. *Ibid.*, 79; *Ibid.*, 46.
4. *Ibid.*, 85; *Ibid.*, 47.
5. *Ibid.*, 71; *Ibid.*, 44.
6. *Ibid.*, 76; *Ibid.*, 48.
7. Duhem, *Syst. du monde*, IV, 485.

anges n'existent pas par eux-mêmes, leur essence reçoit de Dieu l'existence ; s'ils sont encore nécessaires et éternels c'est parce que l'action divine est nécessaire et éternelle. Avicenne et Algazel s'étaient efforcés de ramener à une loi intelligible la procession des intelligences [1]. L'intelligence suprême atteint presque à la simplicité de Dieu dont elle est la très fidèle image [2] ; mais la multiplicité naît en elle du fait qu'elle est produite par Dieu ; en se connaissant, elle voit qu'elle n'est que possible et qu'elle reçoit l'existence de Dieu ; une dualité naît ainsi dans l'objet de sa pensée. A mesure que nous descendons l'échelle des intelligences, nous assistons à la croissance de la multiplicité, puisque chaque intelligence voit, en se connaissant, l'intelligence immédiatement supérieure dont elle émane, et au-dessus de celle-ci toute la hiérarchie des intelligences. Dans le monde angélique la multiplicité est intelligible, elle ne ressemble en rien à la multiplicité numérique, simple répétition qui n'offre rien de rationnel ; la multiplicité des essences immatérielles n'est autre chose que les différents moments du développement logique d'une idée excessivement riche.

La cascade que forme la procession des intelligences se trouve ainsi expliquée. De l'intelligence suprême procède une seconde intelligence et le premier ciel ; de cette seconde intelligence, une troisième intelligence et un second ciel et ainsi de suite jusqu'au neuvième et dernier ciel qui englobe le monde terrestre et à la dernière des intelligences qui, nous le verrons, joue un rôle immense dans la connaissance humaine [3]. Dieu n'influe donc pas immédiatement sur tous les êtres ; il se borne à laisser tomber hors de lui la première intelligence et chaque être

1. Duhem, *Ibid.*, IV, 443.
2. *Chartul.*, 64 ; *Mend.*, 33.
3. Mandonnet, *Siger de Brabant*, 2e partie ; texte du *De Erroribus philosophorum*, page 15, n° 15.

réalise sa propre nature en produisant les effets qui sont de son ressort [1].

*
* *

Les astres sont des êtres vivants [2]; ils ont une âme et ils aperçoivent les lumineuses intelligences qui brillent au-dessus d'eux, ils les admirent et désirent les imiter et ce désir engendre le mouvement des sphères célestes [3]; comme l'animal qui, voyant une herbe, marche pour la saisir, le ciel se meut parce qu'il désire acquérir une perfection plus grande et s'approcher davantage du bien qu'il contemple. « Or le corps du ciel n'est aucunement en puissance, car il n'a pas commencé d'exister. Il n'est en puissance, ni par les tendances de son essence, ni par sa figure; par ces choses, il est en acte; il possède tout ce qu'il lui est possible d'avoir. De toutes les figures, il présente la plus noble, la figure sphérique... Il ne reste donc qu'une seule chose qu'il puisse posséder en acte, c'est la situation [4] ». Il ne peut, à chaque instant, occuper plus d'un seul lieu, mais successivement il peut les occuper tous; grâce au mouvement de rotation l'astre acquiert la seule perfection qui lui manquait; son désir est satisfait, il imite l'intelligence qu'il contemple, puisqu'il est parfait en son genre comme elle est parfaite en le sien. Non seulement le mouvement circulaire des astres est le plus parfait, mais il est le seul possible; un mouvement rectiligne impliquerait l'existence du vide et le vide est une impossibilité, puisqu'il serait une étendue qui ne reposerait sur rien, il serait la propriété d'un néant. Le vide est une contradiction et Dieu

1. *Chartul.*, 199; *Mand.*, 100.
2. *Ibid.*, 92; *Ibid.*, 73.
3. *Ibid.*, 95; *Ibid.*, 31.
4. Al. Gazâli, cité par Duhem, *Syst. du monde*, IV, 447.

lui-même ne pourrait imprimer aux astres un mouvement rectiligne[1].

Le mouvement des astres est nécessaire et éternel, car il est la conséquence fatale de la vision indéfectible que les astres possèdent des intelligences éternelles; d'ailleurs la nécessité est la loi de tous les êtres parfaits; qui dit liberté dit indétermination et par suite imperfection; le destin est l'apanage et la noblesse des dieux[2].

L'éternité des mouvements célestes est la garantie de l'éternité du monde terrestre; si les astres cessaient un seul instant de se mouvoir, tous les agents matériels s'immobiliseraient, le feu cesserait de brûler l'étoupe[3] et l'univers se figerait subitement dans le repos de la mort; mais le fait n'est pas à craindre, il ne se produira jamais, car il implique contradiction et les théologiens nous racontent des fables[4] quand ils nous assurent que Josué, un soir, arrêta le soleil.

Les astres sont les causes prochaines de tout ce qui se passe sur terre[5]; l'intelligence qui préside au monde sublunaire se sert d'eux, comme d'un instrument, pour imprimer dans la matière les formes qui sont la reproduction des idées qu'elle porte en elle-même[6]; et si à un moment de la série infinie des générations et des corruptions, apparaissait un mixte dont la composition serait identique à celle de la semence que l'on trouve chez les parents, les astres pourraient animer cette humeur et en faire un homme[7]; il n'est pas physiquement impossible que l'homme naisse des corps en putréfaction comme les rats et les souris. L'homme fait partie de la nature matérielle et il est soumis à ses lois.

1. *Chartul.*, 49; *Mand.*, 66.
2. *Ibid.*, 195; *Ibid.*, 94.
3. *Ibid.*, 156; *Ibid.*, 79.
4. *Ibid.*, 100; *Ibid.*, 192.
5. *Ibid.*, 106; *Ibid.*, 81.
6. *Ibid.*, 189; *Ibid.*, 61.
7. *Ibid.*, 188; *Ibid.*, 82.

Mais comment expliquer que la diversité existe dans le monde sensible? les astres, qui sont des êtres simples et immuables, devraient produire, semble-t-il, des êtres simples et immuables comme eux? C'est que la matière, du fait de la rotation des astres, ne reçoit jamais en deux instants successifs une influence identique; les mouvements célestes sont la condition nécessaire de la diversité des êtres sensibles[1]; grâce à eux l'action des astres est reçue de différentes manières par chaque portion du monde sublunaire, et la multiplicité d'individus dissemblables apparaît dans la matière dont toute l'essence est d'être indétermination et agitation chaotique[2]. La multiplicité des individus est une combinaison bâtarde de l'être et du non être; ce qu'elle contient de précis et de distinct vient des astres, ce qu'elle contient d'indéterminé vient de la matière; elle n'est possible que là où existe la matière[3]; seule, la présence de la matière explique et l'impossibilité de déduire le nombre des individus des propriétés de l'essence et la dégradation que subit la forme spécifique en chaque individu. La multiplicité numérique n'apparaît que dans les bas-fonds de l'univers; elle est le dernier soubresaut de l'être avant de s'abîmer dans le néant, les dernières lueurs que jette une lumière qui s'éteint.

La matière est un demi-néant, elle n'a pas assez de réalité pour être intelligible; elle répugne à toute loi et les êtres qui naissent en elle échappent partiellement, dans la mesure exacte où ils sont atteints par elle, aux emprises de la nécessité; un monde où la matière aurait triomphé serait le domaine de la contingence; des êtres, ou plutôt des ombres d'être y apparaîtraient au hasard, et aucune loi n'expliquerait leur naissance et leur mort[4]. Nécessité et perfec-

1. *Chartul.*, 88; *Mand.*, 78,
2. *Ibid.*, 203; *Ibid.*, 90.
3. *Ibid.*, 96; *Ibid.*, 42.
4. *Ibid.*, 195; *Ibid.*, 94.

tion, liberté et imperfection, ce sont des synonymes. Un être est soumis à la nécessité dans la mesure où il est parfait. Aussi la science dont l'objet est l'être achevé et nécessaire, ne peut-elle plonger qu'un regard incertain dans le tourbillon du monde sensible; il n'est de science véritable que de l'immobile et du nécessaire. La philosophie mérite donc seule le nom de science, et les autres disciplines qui prétendent étudier les faits sensibles, telles la théologie ou la morale, ne donnent aucune certitude, elles ne font qu'énoncer des propositions imposées à l'esprit par la coutume [1].

Toutefois, la part de contingence qui se trouve dans les obscures régions du monde sublunaire est restreinte; les astres sont si puissants qu'ils parviennent en partie à dompter la matière et presque rien n'échappe à leur action. Ils imposent à la suite des corruptions et des générations un déterminisme rigoureux et les événements surgissent dans l'histoire du monde conformément à une loi rigide imposée par les astres; si les faits nous semblent surgir au hasard, c'est que nous ignorons les causes qui nécessitent leur naissance. Le hasard n'existerait pas pour quiconque connaîtrait toutes les causes; il n'est qu'un mot qui couvre notre ignorance [2]. Si nous connaissions exactement, à un instant donné, la position des astres et de tous les êtres matériels, nous pourrions prédire l'avenir avec une certitude absolue [3]. L'âme se moule sur le corps, et notre organisme explique les caractères intellectuels et moraux de notre âme, comme le vase explique la forme que prend le liquide qu'il contient; le corps, à son tour, est une résultante de l'état du monde à l'heure de sa formation; s'il a telle ou telle disposition, c'est qu'à l'instant où il était engendré, les astres ont exercé, sur la matière qui devait devenir la

1. *Chartul.*, 24; *Mand.*, 7.
2. *Ibid.*, 21; *Ibid.*, 102.
3. *Ibid.*, 142; *Ibid.*, 103.

sienne et que la série infinie des transformations terrestres avait rendue plus ou moins malléable, une influence correspondante aux conjonctions qu'ils formaient[1]. Notre corps sera plus ou moins vigoureux[2], notre intelligence plus ou moins lucide selon la position qu'occupaient les astres à l'heure de notre naissance[3], et le rôle que nous jouerons dans la société est prédéterminé par les constellations qui ont présidé à notre entrée dans le monde.

Tout est déterminé par les mouvements célestes, et à chaque position des astres répond nécessairement un état particulier de l'univers. Aussi, quand, à la fin de la grande année, c'est-à-dire dans 36.000 ans, les astres auront repris exactement la même place qu'aujourd'hui, ils exerceront sur la matière une influence exactement identique et tous les individus du monde présent réapparaîtront et referont les mêmes choses; dans 36.000 ans, chacun de nous revivra une existence absolument semblable à celle qu'il vit présentement; bien plus, cette nouvelle existence sera numériquement identique à celle d'aujourd'hui, et le même individu que je suis, écrira les mêmes lignes, sur le même papier, dans la même chambre, à la lumière de la même lampe[4]. L'histoire de l'humanité tourne dans un cercle, la guerre de Troie est passée, mais elle se reproduira et elle se reproduira éternellement, tous les 36.000 ans, comme déjà, dans le passé, elle s'est produite un nombre infini de fois. Les idées d'une époque, les lois civiles, les religions[5] se transforment et reviennent à leur point de départ, et cela indéfiniment. L'origine du christianisme, Siger de Brabant n'hésitait pas à le reconnaître[6],

1. *Chartul.*, 207; *Mand.*, 105.
2. *Ibid.*, 206; *Ibid.*, 106.
3. *Ibid.*, 143; *Ibid.*, 104.
4. *Ibid.*, 6; *Ibid.*, 92.
5. *Ibid.*, 143; *Ibid.*, 104.
6. *Siger de Brabant de æternitate mundi*, publié par MANDONNET, *Siger de Brabant*, II, 139-140.

n'échappe pas à cette loi rigide ; sa naissance, son développement et l'organisation triomphante qu'il possède au XIIIe siècle ne supposent pas une intervention particulière de Dieu, ils sont une suite naturelle des mouvements célestes ; les religions, comme les autres faits sociaux, apparaissent à l'heure fixée par la position des astres ; elles sont un des moments du mécanisme universel que les astres imposent à la nature. Le christianisme a paru et disparu déjà un nombre infini de fois et il continuera d'apparaître à son rang dans le cycle des événements religieux.

Le monde que les astres façonnent et gouvernent est un tout rigoureusement fermé ; s'il n'a pas de bornes dans le temps, il a des limites dans l'espace et le bloc qu'il forme a la figure d'une sphère. Il est unique et concevoir l'existence de plusieurs mondes est une absurdité[1]. La multiplicité dans les effets décèle toujours une imperfection dans la cause et Dieu, qui est parfait, ne peut produire qu'un monde unique ; d'ailleurs placez-vous dans l'hypothèse d'une pluralité de mondes réellement existants et vous verrez la contradiction surgir de tous côtés et envahir toute l'étendue de l'être. La contradiction est en Dieu, car si les mondes A et B sont distincts, c'est que B possède en lui des éléments qui répugnent à être A et voilà Dieu poussé à produire à la fois et A et ce qui est une négation de A, la nature divine est donc un chaos ! mais la contradiction ne reste pas seulement en Dieu, elle s'installe au cœur de chaque individu ; chaque corps pesant tend à gagner deux centres, le centre du monde auquel il appartient et le centre de l'autre monde ; sa forme aspire à occuper deux « lieux propres », pourquoi, sinon parce que, elle aussi, porte la contradiction en son sein. La multiplicité, il ne faut se lasser de le répéter, ne peut naître que du contact de l'être avec le non-être de la matière.

1. *Chartul.*, 34 ; *Mand.*, 27.

Le monde actuel est le seul possible; les êtres et les événements qui le constituent sont les seuls êtres et les seuls événements possibles. Rien de ce qui est possible qui, un jour ou l'autre, ne vienne à l'existence[1]; le possible c'est ce qui a sa cause donnée dans le monde, la sphère du possible ne déborde pas la sphère du réel. Imaginer l'existence de possibles qui jamais ne seront réalisés, c'est retomber dans la conception anthropomorphique que les théologiens se font de Dieu. Que seront ces possibles? des idées de l'intelligence divine? et pourquoi Dieu ne donne t-il pas l'existence à ces idées qui représentent cependant des degrés de perfection? parce qu'il ne le veut pas? et alors il est méchant; parce qu'il ne le peut pas? et alors il est faible. Parce qu'il est bon et puissant, parce qu'il est parfait, Dieu a créé tout ce qui était créable.

Laissons les théologiens à leurs fables. Dieu n'agit pas à la façon d'un artiste humain, en lui aucune imperfection et par suite aucune liberté. Il est l'être et au-dessous de l'être, il n'est pas de place pour le demi-être du possible. Le monde que Dieu produit nécessairement, est nécessaire comme lui et il réalise toute la perfection possible. En dehors de ce qui est ou sera, il n'est rien. Le monde d'Avicenne et d'Averroès est pleinement intelligible; il n'est rien de plus qu'une idée qui s'ouvre et déploie graduellement les divers éléments de sa compréhension. L'action des êtres n'est pas conçue comme une nouveauté qui apparaît dans le monde, elle n'est pas une acquisition que conquiert l'agent; le syllogisme dont les prémisses engendrent la conclusion est l'image fidèle de la causalité. Une cause qui agit est une idée qui s'explicite; et tout ce que notre conscience nous fait connaître comme constituant notre propre personnalité, sensibilité, caractère de notre intelligence, liberté, n'est que le résultat de l'in-

1. *Chartul.*, 146; *Mand.*, 184,

trusion de la matière dans le pur intelligible. Le vrai monde, le seul pleinement réel, le seul qui soit l'objet adéquat de la science, est le monde qui ne renferme que les éléments empruntés à des concepts impersonnels. Le monde est une dialectique en marche et qui revient indéfiniment à son point de départ. Le monde, dirait un mathématicien, n'est rien de plus qu'une fonction. Al-Kindi exprimait d'une façon saisissante la cohésion logique de l'univers. Chaque être du monde sublunaire, disait-il, envoie des radiations par l'espace, il agit sur le tout et, par contre-coup, il subit les actions de tous les autres êtres, chacun agit sur tous et tous sur chacun. Aussi suffirait-il de connaître parfaitement une partie du monde, si petite soit-elle, pour connaître le monde entier; en cet être nous verrions l'action de tous les autres et nous pourrions contempler, comme dans un miroir, la merveilleuse harmonie de l'univers; chaque être est l'image du monde[1].

*
* *

Dans un monde aussi logique, l'homme ne peut former un empire indépendant, il est simplement une pièce de l'immense machine. Comme les autres animaux, il est soumis à l'influence des astres; chaque individu apparaît sur la scène du monde au moment exigé par les astres; et les générations humaines se succèdent depuis un temps qui n'a jamais eu de commencement et elles se succéderont durant un temps qui n'aura jamais de fin. Il n'y a pas eu de premier homme et il n'y en aura pas de dernier[2]. Adam n'a jamais existé, il est un personnage d'imagination et le récit biblique sur le paradis terrestre est une fable, rien de plus; Dieu n'a créé ni Adam, ni Ève et l'humanité ne

1. *De Erroribus philosophorum*, publié par MANDONNET, *Siger de Brabant*, II, page 18, nos 2 et 3.
2. *Chartul.*, 9; *Mand.*, 138.

requiert pas une intervention particulière de la Cause Première; cette intervention serait d'ailleurs impossible; l'homme ne peut naître que d'un père et d'une mère humains[1].

Les théologiens nous parlent d'une résurrection générale qui aura lieu à la fin du monde; c'est là une fable à laquelle la raison ne peut reconnaître aucune vérité. D'abord la fin du monde n'aura jamais lieu, le temps, nous l'avons vu, a une évolution circulaire[2] et indéfiniment les mêmes événements se répéteront tous les 36.000 ans. Mais cette réapparition périodique des hommes n'est-elle pas une sorte de résurrection des corps? nullement : la renaissance qu'affirment les philosophes ne présente rien de mystérieux, elle est une conséquence nécessaire du mouvement des astres[3]; la résurrection prônée par les théologiens implique une multitude de contradictions. Aux hommes ressuscités Dieu, nous dit-on, redonnerait les corps qu'ils possédaient sur terre et c'est là une première impossibilité[4], car Dieu n'a d'action que sur un seul être, la première intelligence; la matière dépend des astres et Dieu ne peut la manier. Ensuite, seconde impossibilité, Dieu rendrait immortels les hommes ressuscités, une chair corruptible deviendrait incorruptible[5]. Les théologiens s'obstinent à ne pas tenir compte de l'unité du monde; ils ne veulent pas admettre qu'un ordre essentiel existe dans les choses et que cet ordre doit être respecté par tous, même par Dieu. Aussi dans leurs théories ils supposent toujours qu'il n'existe pas de lois et que Dieu est un roi capricieux et absolu.

Si l'homme se donne un rang tellement élevé dans l'univers, s'il se croit l'objet des prévenances attentives d'un Dieu qu'il dit tout puissant afin d'être plus certain que ses

1. *Chartul.*, 35; *Mand.*, 195.
2. *Ibid.*, 10; *Ibid.*, 187.
3. *Ibid.*, 137; *Ibid.*, 139.
4. *Ibid.*, 17; *Ibid.*, 215.
5. *Ibid.*, 25; *Ibid.*, 214.

propres désirs soient satisfaits, c'est beaucoup parce qu'il est ébloui par la vigueur et l'éclat de sa raison. Ne pense-t-il pas des pensées éternelles, et comment une intelligence qui porte en elle, sous forme d'idées spirituelles, les êtres de l'univers entier, ferait-elle partie de l'univers? L'homme se fait illusion; l'intelligence qui lui montre la vérité immobile et nécessaire ne fait pas partie de son être; ce qu'il appelle sa raison n'appartient pas à sa nature[1]. Cette âme est une substance spirituelle, qui existe séparée de tout corps; elle n'est pas la forme qui anime le corps humain[2]; si nous croyons qu'elle est nous-mêmes, c'est qu'elle s'unit à nous par instants. Un miroir devient lumineux quand le soleil darde sur lui ses rayons, notre intelligence qui par elle-même est obscure, inerte, incapable de s'élever au-dessus des images sensibles, devient, elle aussi, lumineuse quand l'intelligence, séparée par une mystérieuse union, fait briller en elle quelques vérités éternelles. L'union est alors si intime que nous nous identifions avec l'intellect qui nous illumine, nous ne nous apercevons pas que ce n'est plus nous qui pensons alors, c'est un autre être qui pense en nous[3], et entre cet être et nous subsiste une distinction radicale, aucune union substantielle n'existe; seule se produit une collaboration passagère[4].

L'intellect actif est unique pour tous les hommes[5], et Dieu lui même ne pourrait le multiplier, car il n'a pas de matière[6]; il éclaire successivement tous les hommes qui vivent en ce monde; il ne leur donne pas à tous une lumière égale, ni même ne reste pas constamment uni à eux, il s'approche et s'éloigne[7]; toutefois il doit toujours briller

1. *Chartul.*, 11; *Mand.*, 113.
2. *Ibid.*, 123; *Ibid.*, 118.
3. *Ibid.*, 14; *Ibid.*, 143.
4. *Ibid.*, 118; *Ibid.*, 140.
5. *Ibid.*, 32; *Ibid.*, 117.
6. *Ibid.*, 27; *Ibid.*, 115.
7. *Ibid.*, 8; *Ibid.*, 132.

dans l'âme d'au moins un individu humain[1], autrement disparaîtraient complètement les idées universelles dont la connaissance est un des caractères essentiels de l'humanité, l'espèce humaine cesserait d'être éternelle[2]. Cet intellect qui éclaire les intelligences humaines comme le soleil illumine et colore l'infinie multiplicité des choses sublunaires, n'est autre que l'intelligence qui meut la neuvième des sphères célestes.

Il existe une autre intelligence éternelle[3], l'intelligence matérielle ou possible[4]; cette dernière possède des caractères tout opposés; elle est une pure puissance, elle ne voit rien, elle est simplement ce qui peut voir, elle est dans l'ordre intelligible l'équivalent de la matière.

Enfin il est une troisième intelligence; c'est la seule qui soit propre à l'homme; elle existe dans chaque individu, elle naît avec lui, et quand l'harmonie du corps se brise, elle s'évanouit[5]. Elle est une intelligence corruptible et sensible.

Les concepts universels sont le résultat de l'union des deux intelligences éternelles; il semble donc qu'ils devraient être éternels eux aussi[6]; s'ils apparaissent comme éphémères, c'est que nous ne les percevons pas en eux-mêmes, nous ne les saisissons qu'à travers les images que produit notre âme sensible, et nous les percevons d'autant plus parfaitement que nos images ont plus de force[7]. Nous pouvons dire, en un sens, que toutes nos idées sont innées, car elles ne viennent pas de l'expérience, elles sont antérieures à l'expérience, elles font partie de la nature même des intelligences éternelles[8] et si nous pouvons nous

1. *Chartul.*, 32; *Mand.*, 117.
2. Averroès, dans Duhem, *Syst. du monde*, IV, 574.
3. *Ibid.*, 565.
4. *Chartul.*, 109; *Mand.*, 129.
5. *Ibid.*, 133; *Ibid.*, 116.
6. Duhem, *Syst. du monde*, IV, 570.
7. *Chartul.*, 187; *Mand.*, 146.
8. *Ibid.*, 115; *Ibid.*, 145.

élever à la connaissance de l'universel, c'est à elles que nous le devons; elles éclairent les images que les sens nous apportent, et nous voyons alors l'intelligible briller dans le sensible.

Si l'on ne considère que le côté spirituel de nous-mêmes, on doit affirmer que toutes les âmes humaines sont égales, l'âme du Christ et l'âme du Judas[1]; bien plus, elles ne forment qu'une âme unique. Et si cette âme unique semble multipliée, c'est qu'elle se reflète dans plusieurs âmes sensibles; la lumière est une, mais elle se brise en des myriades de feux quand elle vient frapper des miroirs. Selon que l'âme sensible est plus ou moins bien disposée à recevoir les radiations des intelligences éternelles, l'homme paraît plus ou moins intelligent, le savant a une âme qui reçoit davantage que celle de l'ignorant; mais chez aucun homme la science n'est le fruit d'un travail personnel; l'intelligence humaine est essentiellement passive, elle n'est qu'un reflet.

L'aptitude à recevoir l'influence de l'intellect actif, l'âme humaine la tient du corps organique dont elle est la forme; c'est lui qui explique pourquoi telle âme est susceptible de recevoir plus de lumière que telle autre. Le corps individualise les âmes et c'est en lui seul qu'il faut aller chercher la raison des caractères intellectuels et moraux que nous appelons noblesse ou bassesse. Introduire dans des formes une inégalité que n'expliquerait pas la matière à laquelle elles sont unies serait faire varier leur nature propre; ce serait reconnaître en elles un changement pécifique, le savant et l'ignorant appartiendraient à des espèces différentes; une variation dans les formes entraîne une variation dans l'espèce, à moins qu'elle ne provienne de la matière.

L'individualité humaine résulte uniquement du corps;

1. *Chartul.*, 124; *Mand.*, 147.

et elle disparaît avec le corps ; à la mort, l'âme humaine perd toute personnalité. Socrate ne se rappelle plus rien de ce qu'il a appris durant sa vie [1], il n'est plus une personne distincte, il est rentré dans la masse confuse du tout. L'individualité humaine ne trouve dans l'existence du corps qu'un fondement bien fragile, car le corps est-il véritablement un être? Il est un être corruptible, c'est indiscutable, or durant les courts instants qu'il semble exister, il ne possède pas une réalité proprement originale ; il n'est qu'une combinaison transitoire des éléments éternels qui composent le monde sublunaire [2]. Il n'est rien de plus, en tant qu'individu, qu'une certaine position de l'espace [3]; c'est la place qu'il occupe dans le monde qui est la racine dernière de son individuation. Sans doute la quantité d'un être trouve sa raison d'être dans un principe plus profond. La quantité est un accident, et tout accident tient ses caractères propres de la substance qui le porte ; la quantité suppose la matière. Mais la matière est inconnaissable, et chercher dans la matière l'explication des caractères individuels d'un homme, c'est expliquer des faits qui ont encore un peu d'intelligibilité, — puisque au moins nous constatons leur existence par nos sens, — par un mystère complètement impénétrable. Si l'on veut avoir une connaissance claire de l'individu, il faut considérer l'accident qui, tout en étant le plus proche de la matière, a cependant reçu suffisamment l'influence de la forme pour être intelligible, et cet accident est la quantité. La quantité est la seule propriété qui nous permette de comprendre la nature de l'individu ; et comme la quantité n'a pas d'unité propre, nous devrons avouer que l'individu, en tant qu'individu, n'est pas un être, il n'est qu'une réunion d'êtres multiples. En tant qu'hommes Platon et Socrate possèdent

1. *Chartul.*, 41; *Mand.*, 149.
2. *Ibid.*, 107; *Ibid.*, 112.
3. *Ibid.*, 97; *Ibid.*, 116.

une belle et noble réalité ; ils sont réels par l'intellect actif qu'ils possèdent en commun, mais ils ne sont distincts que par leur corps et leur corps est un simple agrégat d'éléments que la série des événements cosmiques a réunis pour quelques instants. Chaque jour, la nourriture apporte au corps de nouvelles particules matérielles, chaque jour, par conséquent, l'individualité se modifie ; et quand toutes les parties du corps auront été changées, l'individu aura disparu, un autre individu, numériquement différent l'aura remplacé[1]. Non seulement l'homme perd son individualité à sa mort, mais durant sa vie il la perd à chaque instant. Au vrai, l'individualité n'est qu'une apparence.

Cependant l'homme croit agir par lui-même : c'est une illusion, l'activité volontaire qu'il s'attribue n'est pas plus réelle que son individualité. L'âme humaine n'est pas la cause véritable de ses volitions ; quand elle prend une décision ce n'est pas elle qui agit, elle est mue par un moteur étranger[2]. Elle obéit à la loi générale des êtres en mouvement : tout être qui change est mu par un autre, et la liberté dont elle s'enorgueillit n'est qu'une imperfection, l'indétermination qui résulte d'une faiblesse dans l'action des causes motrices.

Il suffit d'analyser un acte volontaire pour se convaincre que rien dans l'homme ne fait exception au plus rigoureux déterminisme. Devant plusieurs biens que lui présente l'intelligence, la volonté hésite ; les motifs luttent entre eux ; ils tendent à attirer la volonté chacun dans leur direction ; mais, comme aucun n'est assez puissant pour triompher des autres, la volonté est attirée de divers côtés sans pouvoir prendre de décision définitive[3]. La volonté croit délibérer, elle n'est que ballottée au gré des motifs et ses oscillations ne font que reproduire les phases de la lutte des motifs entre

1. *Chartul.*, 148 ; *Mand.*, 114.
2. *Ibid.*, 194 ; *Ibid.*, 151.
3. *Ibid.*, 173 ; *Ibid.*, 162.

eux. Quand un vainqueur surgit, la volonté le suit; la décision qu'elle prend est toujours conforme au motif le plus fort[1]. Entre deux biens elle choisit fatalement celui qui lui semble le meilleur[2]. En fait, la volonté ne choisit pas plus qu'elle ne délibère; elle est aussi passive qu'un bouchon de liège qui flotte à la dérive et que les courants les plus forts entraînent. L'homme n'est pas plus libre qu'un animal, il agit d'après ce qu'il voit et ce qu'il pense[3]. Un bœuf est attiré fatalement par l'herbe qui lui semble la meilleure; un homme est attiré fatalement par les biens que sa raison juge les plus grands[4]. Si l'on connaissait pleinement l'état d'un homme à un moment donné, on connaîtrait ses décisions; la volition est une conséquence nécessaire de ce qu'est l'individu au moment où il agit[5]. La liberté caractérise l'état le plus imparfait de notre volonté; elle résulte d'une vue incomplète du bien; la volonté est appelée libre quand la lumière de l'intelligence est trop faible pour la tirer de son indétermination native[6]; mais dès que la raison voit clair, la liberté disparaît[7], comme les ténèbres devant la lumière. Cette prétendue liberté n'était qu'un esclavage, elle consistait dans la sujétion aux passions[8]. Être vraiment libre, c'est n'obéir qu'aux lois de la partie la plus noble de notre nature, c'est obéir à la raison. Beaucoup sont incapables d'atteindre à cette indépendance; s'ils sont laissés à leur propre faiblesse, ils ne pourront s'élever au dessus de leurs passions, ils ne verront jamais où se trouve le bien véritable. Le législateur vient à l'aide de leur raison trop faible; il institue des châtiments pour leur montrer où est le mal, où est le bien. Les peines édictées par la loi ne

1. *Chartul.*, 164; *Mand.*, 158.
2. *Ibid.*, 208; *Ibid.*, 157.
3. *Ibid.*, 159; *Ibid.*, 164.
4. *Ibid.*, 163; *Ibid.*, 163.
5. *Ibid.*, 131; *Ibid.*, 160.
6. *Ibid.*, 135; *Ibid.*, 161.
7. *Ibid.*, 163; *Ibid.*, 163.
8. *Ibid.*, 136; *Ibid.*, 168.

punissent pas une faute, elles instruisent[1]; et le juge n'est pas un représentant d'un Dieu fabuleux qui distribuerait le bonheur ou le malheur aux hommes[2], il est un éducateur.

La raison est reine, la volonté, une fidèle suivante. Mais l'intelligence humaine, nous l'avons vu, est une simple disposition à recevoir plus ou moins pleinement les effluves de l'Intellect actif, et cette disposition est en étroite corrélation avec le corps; le degré d'intelligence d'un homme dépend de son corps et ce corps, ce sont les astres qui l'ont façonné : la volonté, en obéissant à l'intelligence, obéit en fin de compte, aux astres[3]. Elle agit toujours conformément à ce que voit son intelligence, et l'intelligence voit ce que le corps, résultat des actions célestes, lui permet de voir. Nous pouvons ne pas avoir conscience de l'influence des étoiles sur les décisions que nous croyons prendre de nous mêmes, elle n'en est pas moins réelle[4], et nous sommes des pantins dont tous les mouvements sont réglés par les astres. Comme les rotations des sphères célestes se rattachent, par une chaîne dont tous les anneaux sont nécessaires, à la cause première, au moteur immobile, il apparaît que rien dans le monde n'est livré au hasard; les actes des humains n'échappent pas à l'action du premier principe[5].

La morale se confond avec la science; pour vouloir le bien, il suffit de le voir; une raison droite fait une volonté droite[6]; le juste n'a pas besoin d'un principe irrationnel comme la grâce, la connaissance rationnelle du bien et du mal lui suffit. Aussi n'existe-t-il qu'une espèce de vertus, les vertus intellectuelles[7]. La science est la perfection

1. *Chartul.*, 158; *Mand.*, 165.
2. *Ibid.*, 23; *Ibid.*, 217.
3. *Ibid.*, 162; *Ibid.*, 154.
4. *Ibid.*, 161; *Ibid.*, 156.
5. *Ibid.*, 209; *Ibid.*, 152.
6. *Ibid.*, 130; *Ibid.*, 166.
7. *Ibid.*, 144; *Ibid.*, 170.

unique et totale de l'homme. Quand il sera parvenu à la connaissance de la vérité il aura acquis tout le bonheur qui peut lui être départi[1]. Ce bonheur sera passager, il est vrai, car il n'est pas d'autre vie que la vie présente[2], et à la mort l'homme perd tout, car il se dissout et disparaît[3]. Aussi la mort est elle le plus terrible des maux qui vient frapper l'humanité[4]. C'est folie de croire qu'après la mort les âmes sont torturées par un feu matériel[5]; folie de croire que les âmes seront réunies pour toujours à des corps incorruptibles[6]. Tous les dogmes des religions sont faux, il ne faut pas se lasser de le répéter, car ils supposent tous un Dieu qui agit à sa guise et tire du néant toutes les créatures[7]. Dieu agit nécessairement et le monde est éternel, voilà l'unique vérité, le philosophe ne doit jamais l'oublier, il n'a pas à tenir compte de la foi[8]. Il ne priera pas[9], car il sait que tout est arrivé selon des lois nécessaires et éternelles, et il n'est pas de Dieu qui puisse modifier le cours naturel des choses pour la satisfaction de nos désirs insensés[10]. Il ne se confessera pas, à moins que ce ne soit pour se conformer aux usages reçus et ne pas se singulariser[11], la chose n'a aucune importance. Quant au péché il saura qu'il ne peut jamais se trouver dans nos facultés supérieures[12]; un acte de connaissance est toujours un acte de vertu; connaître est le souverain bien; seuls sont mauvais les actes qui entravent le développement de l'intelligence; or les actes de la génération ne sont pas un

1. *Chartul.*, 157; *Mand.*, 171.
2. *Ibid.*, 176; *Ibid.*, 172.
3. *Ibid.*, 15; *Ibid.*, 174.
4. *Ibid.*, 178; *Ibid.*, 213.
5. *Ibid.*, 19; *Ibid.*, 219.
6. *Ibid.*, 25, 17; *Ibid.*, 214, 215.
7. *Ibid.*, 185; *Ibid.*, 188.
8. *Ibid.*, 16; *Ibid.*, 201.
9. *Ibid.*, 180; *Ibid.*, 202.
10. *Ibid.*, 50; *Ibid.*, 23.
11. *Ibid.*, 179; *Ibid.*, 203.
12. *Ibid.*, 165; *Ibid.*, 167.

obstacle pour le progrès de la raison, ils n'ont donc aucune malice[1]; le sage pourra s'y livrer avec toutes les personnes qu'aucun lien matrimonial ne retient[2]; et quant aux actes contre nature, ils sont contre la nature de l'espèce, mais non contre celle de l'individu, donc on peut les accomplir[3]. La chasteté complète est mauvaise, car elle affaiblit l'énergie et elle ne tend à rien moins qu'à l'anéantissement de l'espèce[4].

Si les pratiques de la religion sont funestes et bâties sur l'erreur, celles de la magie et de l'astrologie renferment une âme de vérité. En cherchant à découvrir dans des signes matériels les intentions des hommes, leurs démarches, leur destinée, le magicien ne fait que mettre en œuvre le déterminisme universel qui relie l'humanité au reste du monde[5]; la magie est une science appliquée[6]. De plus, la magie augmente notre puissance; elle utilise les influences que l'homme, comme tous les êtres de la nature, exerce autour de lui; un homme à l'imagination forte agira sur un autre, il le dominera comme l'aimant domine le fer, il pourra aller jusqu'à le tuer. Il est vrai le proverbe arabe qui affirme que l'œil, par son seul regard, envoie l'homme dans la fosse et le chameau dans la chaudière[7]. Les mêmes lois physiques expliquent l'efficacité de la prière. Nous demandons ce que nous désirons et quand l'événement satisfait notre désir, nous croyons qu'un Dieu nous a exaucés, c'est ignorance; en réalité notre désir et les paroles qui l'ont formulé ont déployé leur force naturelle et ils ont produit eux-mêmes ce que nous sou-

1. *Chartul.*, 172; *Mand.*, 207.
2. *Ibid.*, 183; *Ibid.*, 205.
3. *Ibid.*, 166; *Ibid.*, 206.
4. *Ibid.*, 169; *Ibid.*, 210.
5. *Ibid.*, 167; *Ibid.*, 178.
6. *Ibid.*, 83; *Ibid.*, 177.
7. *Ibid.*, 112; *Ibid.*, 63. — *De Erroribus philosophorum*, publié par Mandonnet, *Siger de Brabant*, II, 16, n. 16.

haitions. La prière est efficace par elle seule, elle est la cause efficiente de ce qu'elle demande[1].

*
* *

La condamnation de 1277 condense en une vigoureuse synthèse toutes les erreurs qui avaient cours dans les écoles de l'Université de Paris. Le système incriminé était d'une remarquable fermeté logique; de plus, il se présentait comme l'expression authentique de la pensée du grand Aristote et Aristote jouissait d'une autorité inouïe auprès des scolastiques du XIIIe siècle; ne venaient-ils pas de découvrir l'antiquité et leurs yeux éblouis voyaient dans l'œuvre du Philosophe une pure et belle lumière. Aux yeux de tous Aristote, c'était la science, et plusieurs d'entre eux croyaient sur parole Averroès qui se disait le fidèle commentateur du stagirite[2]. Trop ignorants de l'histoire des idées pour reconnaître dans les doctrines d'Avicenne et d'Averroès les nombreux apports néo-alexandrins qui s'y trouvent, beaucoup de maîtres latins du moyen âge ont vu Aristote à travers ses commentateurs arabes et Duns Scot distinguera peu entre les théories d'Aristote et celles d'Averroès; la doctrine qu'Étienne Tempier résumait dans les 219 propositions condamnées, Scot la désignait d'un seul mot, elle était pour lui la doctrine des philosophes[3]. Nous nous placerons au point de vue de Duns Scot et nous ne distinguerons pas là où il n'a pas distingué; cette attitude est, croyons-nous, nécessaire pour bien comprendre la position qu'il prit dans le mouvement intellectuel de son époque.

Admettre ou rejeter l'aristotélisme averroïste était le problème qui s'imposait à tout penseur, et, de sa solution,

1. *De Error. philos.*, *Ibid.*, page 19, n. 8.
2. Duhem, *Syst. du monde*, IV, 312.
3. I. S. d. 42, q. 1, n. 2 et 3. — Report. paris., d. 42, q. 2, n. 7.

dépendait l'avenir de la science humaine en Occident. La doctrine avait une telle consistance logique que beaucoup d'esprits latins la regardaient comme l'expression de la vérité absolue; et cependant elle présentait, précisément à cause de sa parfaite harmonie rationnelle, un obstacle insurmontable au développement de la science expérimentale. En astronomie « le système de Copernic devait essentiellement consister en cette affirmation que la terre et l'ensemble des éléments forment une masse analogue de tous les points à l'un quelconque des astres errants[1] ». Dans la doctrine averroïste, les astres restaient des êtres presque divins, ils étaient vivants et incorruptibles; leur mouvement était expliqué par une cause finale, ils tournaient pour acquérir la seule perfection qui leur manquait, le lieu, et ce désir d'une perfection plus grande était suscité en eux par la vue des intelligences séparées. Dans leur rotation, les astres devaient décrire des circonférences concentriques dont la terre serait le centre; tout autre mouvement était impossible, car il aurait impliqué l'existence du vide, et le vide est chose contradictoire[2].

De plus, la physique moderne ne pouvait se constituer que sur la ruine de la croyance qui regardait les individus matériels comme inintelligibles; l'objet de la science devait être d'étudier les lois du monde sensible; elle était incompatible; avec une doctrine pour qui, seul, le monde des intelligences, des astres et des espèces offrait une harmonie rationnelle. La théorie de l'individuation par la matière rejetait l'individu hors de l'intelligibilité, elle en faisait une sorte de paria scientifique; l'être matériel résulte d'une chute de l'idée dans une matière essentiellement inintelligible et il échappe à l'intelligence dans la mesure où il est matériel. Descartes, au contraire, regardera la matière et l'étendue comme une notion parfaitement claire,

1. Duhem, *Syst. du monde*, IV, 317.
2. *Chartul.*, 49; *Mand.*, 66.

la comparaison du degré d'intelligibilité que le moyen âge et Descartes attribuent à la matière fait comprendre la longueur du chemin que la pensée humaine devait effectuer avant de s'élever à la conception moderne de la science.

Selon M. Bergson, un des plus grands périls que courut l'élan vital durant sa longue évolution fut de se trouver emprisonné, à l'époque des tortues et des crabes géants, dans les carapaces rigides qu'il venait de construire. L'averroïsme menaça l'intelligence humaine d'un péril semblable; et la raison médiévale manqua de s'y murer définitivement. A une époque où l'antiquité avait un prestige immense, alors que les peuples étaient hantés du souvenir de l'empire romain et que les légistes voulaient restaurer au profit de leur maître l'unité et la paix que Rome avait instaurées dans le monde, des philosophes voyaient en la doctrine d'Aristote le soleil immuable de la vérité éternelle.

La doctrine averroïste devait être brisée par les efforts combinés de la science expérimentale et de la religion. La connaissance des mouvements des planètes et la variation des équinoxes avaient déterminé Ptolémée à abandonner le système des cercles concentriques pour celui des excentriques et des épycicles et son système avait reçu depuis de nombreux perfectionnements. Au XIIIe siècle, le prestige qu'une doctrine recevait de sa consistance logique était si grand que beaucoup de docteurs, tels que Thomas d'Aquin, penchaient en faveur de la théorie péripatéticienne, et ils repoussaient les épycicles et les excentriques comme moins conformes aux principes métaphysiques qui, à leurs yeux, se confondaient avec les nécessités de l'intelligible; d'autres ne parvenaient pas à choisir et Roger Bacon qui étudia, durant toute sa vie, les divers systèmes astronomiques, ne réussit pas à se faire une opinion ferme. Cependant, l'expérience devait être la plus forte et les maîtres franciscains, à la suite de Bernard de Verdun et de

Duns Scot, devaient faire triompher le système qui, tout en étant moins logique en sa contexture, rendait mieux compte des apparences ou phénomènes célestes.

L'étude expérimentale du mouvement imprimé à un mobile, le mouvement de la pierre que projette la main et celui de la flèche lancée par la corde de l'arc, contribua également à ébranler quelques murs de la forteresse averroïste. Aristote explique le mouvement de translation communiqué à un corps d'une façon purement mécanique : si la flèche traverse l'espace, c'est que l'arc, en se détendant, a imprimé à l'air un mouvement qui, en se propageant de proche en proche, pousse la flèche devant lui. Guillaume d'Occam, élève beaucoup plus fidèle de Duns Scot qu'on ne le croit, critiqua cette conception et prépara la théorie de cet *impetus* appelé à jouer dans la suite un rôle si important sous le nom d'énergie [2].

La science fut puissamment aidée dans son œuvre destructrice par la religion. Les dogmes d'un Dieu infini qui crée librement le monde par bonté, du Christ qui meurt pour les individus et non pour les genres et les espèces, d'une vie éternelle à conquérir par l'effort méritoire des âmes rachetées par le Christ, tous les dogmes chrétiens, en un mot, repoussaient un système qui regardait Dieu comme fini et sans liberté, qui refusait à ce Dieu le pouvoir d'agir immédiatement sur les créatures matérielles, qui niait toute immortalité personnelle de l'âme humaine. Infini et liberté sont les deux idées fondamentales du christianisme; fini et nécessité, celles de l'averroïsme. L'opposition est complète. Aussi l'Église du moyen âge ne se lassa pas d'anathématiser l'averroïsme, et parmi les multiples condamnations qu'elle porta, celle de 1277 est la plus impor-

1. *Chartul.*, 214 ; *Mand.*, 128.

2. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, t. III, p. VII, Paris, 1913. Cf. également Jean Peckham, édit. Spettmann p. 145, n. 9-10. Munster, 1918, (dans *Beiträge z. gesch. der phil. des M.*).

tante. Elle embrasse le système entier avec toutes ses conséquences pratiques, elle dénonce le péril avec insistance et elle invite, par le fait même, les penseurs à tenter la construction d'un système dans lequel les notions d'infini et de liberté seraient pleinement sauvegardées. Sans la condamnation de 1277, on peut le croire, nous n'aurions eu ni Duns Scot, ni Guillaume d'Occam. Enfin l'acte d'Étienne Tempier rendait possible le développement scientifique : « s'il nous fallait assigner une date à la naissance de la science moderne, écrit Duhem, nous choisirions sans doute cette année 1277 où l'évêque de Paris proclama solennellement qu'il pouvait exister plusieurs mondes et que l'ensemble des sphères célestes pouvait, sans contradiction, être animé d'un mouvement rectiligne[1] ».

Étienne Tempier a, cependant, mauvaise réputation auprès de nombreux historiens de la scolastique; M. de Wulf le représente comme un homme servile, emporté, plein de rancunes[2]; le R. P. Mandonnet nous apprend qu'il s'était déjà fait « connaître par ses entreprises arbitraires et incohérentes et qu'il rédigea un catalogue de propositions incohérentes et problématiques[3] ». Le fait est qu'Étienne Tempier ne devait pas être un homme très commode. En 1264, alors qu'il n'était pas encore évêque, il avait eu des démêlés avec le pape. Il venait d'être nommé chancelier de Paris et il devait, selon une ordonnance de Grégoire IX[4], prêter serment de régir l'Université selon les règlements et conférer la licence avec justice. Par ce serment le chancelier, représentant de l'évêque, reconnaissait implicitement que l'Université n'était plus sous la dépendance exclusive de l'autorité épiscopale. Il s'engageait à ne pas renouveler les actes qui avaient soulevé tant de tumulte sous Guillaume

1. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, II, 412, Paris, 1909. — Sur la question de la pluralité des mondes, cf. Duhem, *Ibid.*, 59-77.
2. De Wulf, *Gilles de Lessines*, 72, Louvain, 1902.
3. Mandonnet, *Siger de Brabant*, I, 215. Louvain, 191.
4. *Chartul. Univ. Paris.*, I, 137.

de Seignelai [1]. La défaite de l'évêque était reconnue. Étienne Tempier refusa le serment en alléguant que nommer des licenciés appartenait aux fonctions de sa charge [2], il n'avait donc à en rendre compte à personne. De plus il aurait usurpé le titre et les fonctions du doyen et contrevenu aux règlements donnés par Grégoire IX, en conférant deux licences, par sa seule volonté, sans avoir consulté les maîtres de l'Université [3]. Étienne supportait évidemment avec peine que l'Université de Paris échappât graduellement à la juridiction locale de l'évêque pour passer sous celle du pape. Il était de ceux qui voyaient dans l'avènement des universités « une diminution de l'épiscopat, un progrès du Saint-Siège [4] ». Il ne devait pas aimer les grands ordres mendiants qui étaient les agents les plus actifs de cette centralisation. Aussi, une fois évêque, éprouva-t-il certainement un malin plaisir, — et c'est ce que les thomistes ne lui ont pas encore pardonné, — à englober, dans les hérésies arabes sur lesquelles le pape lui avait donné l'ordre d'enquêter [5], quelques thèses du frère Thomas. Parmi les propositions condamnées, en 1277, une vingtaine « atteignaient plus ou moins directement l'enseignement de Thomas d'Aquin [6]. Elles sont particulièrement relatives à cinq théories : l'unité du monde [7], l'individuation dans les espèces spirituelles et les espèces matérielles [8], la localisation des substances séparées et leur rapport avec le

1. Luchaire, *Hist. de France*, dirigée par Lavisse, III, 1re p., 343.
2. *Chartul. Univ. Paris.*, I, 440.
3. *Ibid.*, I, 441.
4. Luchaire, *Hist. de France*, Lavisse, III, 1re p., 342.
5. *Lettre de Jean XXI*, du 18 janv. 1277. De Wulf, *Gilles de Lessines*, page 72.
6. Mandonnet, *Siger de Brabant*, I, 232. Nous donnons les renvois de Mandonnet à la *Tabula aurea* des œuvres de saint Thomas, par Pierre de Bergame.
7. *Chartul.*, 34, 77, — *Mand.*, 27, 50. — *Tab.* Mundus 6 et 7.
8. *Chartul.*, 96, 81, 191, 27, 97. — *Mand.*, 42, 43, 110, 115, 116. — *Tab.*, Individutum, 17, 20, 21, 23, 24.

monde physique [1], l'excellence de l'âme et de son opération intellectuelle en dépendance des conditions du corps [2], enfin le déterminisme sous lequel la volonté accomplit son opération [3] ». D'autres thèses communes aux Arabes et à Thomas étaient également visées, par exemple l'impossibilité d'une pluralité des mondes [4] et la possibilité rationnelle d'une création éternelle [5]. La condamnation de 1277 n'était pas seulement un contre-coup lointain de la lutte des séculiers contre les réguliers, elle était surtout le triomphe des partisans de la philosophie traditionnelle qui voyaient dans les innovations thomistes de dangereuses concessions à l'averroïsme. Du vivant même de Thomas, en 1270, ils avaient essayé de les faire condamner; ils ne réussirent à faire anathématiser que le pur averroïsme [6]. Ils furent plus heureux deux ans après la mort du grand docteur.

Étienne Tempier promulgua sa condamnation le 7 mars, jour anniversaire de la mort de Thomas, au moment où les frères prêcheurs faisaient, dans leurs écoles, le panégyrique du maître qui était déjà devenu la gloire et la lumière de leur ordre. En Angleterre, une condamnation qui atteignait également la doctrine thomiste fut portée presque simultanément. L'archevêque de Cantorbery, « Robert Kilwardby fit censurer, le 18 mars 1277, par une assemblée plénière des maîtres de l'Université d'Oxford, une série de trente thèses grammaticales, logiques et physiques, dont plusieurs sont la condamnation des théories thomistes et averroïstes de l'unité des formes et de la passivité de la

1. *Chartul.*, 69, 218, 219. — *Mand.*, 52, 53, 54. — *Tab.*, locus, 15, 22, 23.

2. *Chartul.*, 187, 124. — *Mand.*, 146, 147. — *Tab.*, Anima, 72; Intellectus, 99.

3. *Chartul.*, 173, 163, 129. — *Mand.*, 162, 163, 169. — *Tab.*, Voluntas, 50, 80, 81.

4. *Chartul.*, 34. — *Mand.*, 27. — *Summa theol.* 1ª, q. 47, a. 3

5. Thomas d'Aquin. *Sum. theol.*, 1, q. 46, a. 2.

6. Mandonnet, *Siger de Brabant*, I, 95 et suiv.

de la matière dans les corps ». L'enseignement de ces propositions était interdit dans les écoles d'Oxford et quarante jours d'indulgence étaient concédés, comme récompense, aux maîtres qui obéiraient[2]. Robert Kilwardby était dominicain, mais il avait mis au-dessus des intérêts de son ordre son attachement pour la philosophie augustinienne qu'il regardait comme la philosophie chrétienne par exellence. Il avait repoussé les innovations thomistes parce qu'elles lui semblaient de dangereuses concessions à l'impiété arabe. Pour des raisons que nous aurons à exposer en détail, la théorie thomiste de l'unité de la forme dans un être vivant lui semblait incompatible avec le dogme de l'Incarnation, l'identité du corps de Jésus vivant et du corps de Jésus au tombeau; de plus, elle lui semblait compromettre la réalité de la génération de l'enfant par ses parents et elle était une négation téméraire de l'enseignement de saint Augustin sur les vertus séminales impliquées dans la matière.

De violentes polémiques s'engagèrent entre frères prêcheurs et frères mineurs; naturellement les premiers défendirent leur grand docteur, les seconds applaudirent à l'acte d'Étienne Tempier. Vers 1278, un franciscain, Guillaume de Lamarre, qui enseignait à Oxford, publia un *Correctorium operum fratris Thomæ*[1]. L'ouvrage est perdu; et nous ne pouvons guère nous en faire une idée que par la réponse thomiste[2]. Guillaume reproche à Thomas d'avoir soutenu, comme les philosophes païens, qu'une pluralité de mondes était impossible[3]; de plus, il affirme que tous les maîtres de l'Université furent unanimes pour réprouver l'enseignement thomiste sur la contradiction d'une matière existant en dehors de toute forme[4]. Si la matière ne possède aucun

1. Grabmann, *le Correctorium Corruptorii*, du dominicain Jean Quidort, de Paris. *Revue néoscolastiq*, 1912.
2. Ch. Jourdain, *Philos. de Saint Thomas d'Aquin*, II, 61. Paris 1858.
3. D'Argentré, *Collectio judiciorum*, I, 205, a.
4. *Ibid.*, I, 212. obs., 5.

acte, elle rendra inintelligibles toutes les formes qu'elle touchera. L'entendement ne connaîtra plus le particulier; et Dieu même pourra-t-il le connaître? si l'on n'écoute que la logique, on doit répondre non; puisque la matière est une pure puissance, elle ne présente aucune prise à une intelligence, même à l'intelligence divine; seul l'acte est intelligible. Tout être qui contient de la matière renferme un noyau obscur qui le met en dehors de l'intelligibilité. Avicenne fut logique en refusant à Dieu la connaissance des individus. Si notre raison n'a pas une vue directe du singulier, comment les apôtres ont-ils pu croire avec leur intelligence que le Christ était Dieu, puisque leur intelligence ne pouvait connaître l'être individuel qu'était Jésus. En outre, cette assertion est une conséquence de la thèse, également arabe, de l'individuation par la matière : l'entendement ne connaît pas l'individuel, parce qu'il est inintelligible; et il est inintelligible, parce que sa forme est rapetissée et obscurcie par la matière. La théorie païenne de l'individuation par la matière mène droit à la négation de l'immortalité de l'âme. A la mort, les âmes se détachent du corps, elles perdent donc le principe qui les distinguait les unes des autres et leur donnait une originalité propre; elles doivent alors se fondre en une seule et se perdre dans le tout. Enfin, le frère Thomas n'a-t-il pas été encore averroïste en soutenant que la raison ne peut pas établir et que le monde a commencé; et qu'un autre monde plus parfait est possible? Dans le thomisme Guillaume de Lamarre voyait l'averroïsme.

Thomas d'Aquin avait voulu christianiser l'œuvre d'Aristote; il avait voulu distinguer dans la doctrine péripatéticienne : admettre les principes d'Aristote qui étaient orthodoxes, repousser les conséquences impies et absurdes qu'avait déduites Averroès. L'œuvre était difficile, car le système du stagirite, tel que l'exposait Averroès, possédait une remarquable consistance logique. Guillaume de Lamarre

et avec lui toute l'école franciscaine, jugea que le frère Thomas avait échoué dans sa tentative ; Jean Peckham affecta d'unir l'averroïste Siger de Brabant et le frère prêcheur Thomas[1]. De son côté, un indépendant tel que Raymond Lulle anathématisait avec une égale indignation thomistes et averroïstes[2].

Les deux ordres n'avaient que trop de tendance à entrer en lutte l'un contre l'autre ; ces deux frères jumeaux, pour reprendre une expression d'un franciscain joachite, « s'étaient, comme Jacob et Ésaü, querellés dès le sein de leur mère[3] ». Les conciles provinciaux des deux ordres étaient sans cesse obligés de tempérer l'humeur combattive de leurs membres. De grands témoignages d'amitié[4] n'empêchaient pas de mesquines jalousies. Les Prêcheurs critiquaient fort le point de la règle des Mineurs qui leur permettait de manger, en voyage, de tout ce qui leur était offert. Les Mineurs en profitent, ricanaient les Prêcheurs, pour n'aller en mission que dans les lieux où ils espèrent un bon dîner[5]. En 1274, les généraux des dominicains et des franciscains recommandent à leurs religieux de vivre en paix, de ne pas débaucher un sujet d'un autre ordre pour le faire entrer dans leur propre couvent, de ne pas se quereller à propos des constructions de monastères, de ne pas dénigrer la règle de l'autre ordre. Quand le pape Nicolas III eut de nouveau approuvé, en 1279, la constitution des Mineurs afin de la défendre contre les attaques des séculiers et aussi des Prêcheurs, le général des dominicains recommande à ses frères d'être prudents : il serait dangereux de reprocher

1. De Wulf, *Gilles de Lessines*, 46.
2. *Hist. littér. de la France*, XXIX, 63.
3. Mandonnet, *Siger de Brabant*, I, 95.
4. Douais, *Acta capitulorum provinciarum ord. fr. prædicatorum*. Province de Provence et d'Espagne. Toulouse 1894. Tolède 1250, p. 614 ; — Léon 1275, p. 628, 8 ; — Burgos 1241, 607.
5. A. G. Little, *Studies in english franciscan history*, Manchester 1917, p. 128.

aux franciscains la manière dont ils pratiquaient leur vœu de pauvreté[1].

Après la condamnation portée par Étienne Tempier, la lutte s'envenima. Aux rivalités qui naissaient fatalement d'une mission semblable, s'ajoutèrent des divergences doctrinales. Le ministre général des Mineurs défendit l'usage de la *Somme* du frère Thomas dans les couvents de son ordre, sauf pour les lecteurs d'une science remarquable, encore ces derniers ne devaient se servir de l'œuvre thomiste qu'en ayant toujours sous leurs yeux les déclarations du frère Guillaume de Lamarre écrites en marge de la *Somme* dominicaine ou rédigées sur des cahiers à part[2]. De leur côté les Prêcheurs refusaient obstinément de tenir compte des condamnations portées par Étienne Tempier et Robert Kilwardby; et leur concile général tenu à Montpellier en 1278 envoyait deux légats en Angleterre pour enquêter sur les frères qui parlaient mal des écrits de leur vénérable père, le frère Thomas, avec pleins pouvoirs pour châtier rigoureusement les coupables[3]. Les coupables, c'étaient les religieux qui obéissaient à l'archevêque Kilwardby. Les deux ordres en vinrent à ce point qu'ils étaient en désaccord sur tout, sauf sur les questions strictement de foi.

Duns Scot est un franciscain, il ne sera pas un des moins ardents à lutter contre le frère Thomas et il ne se lassera pas de signaler dans le thomisme des infiltrations averroïstes. Il ne se bornera pas à une œuvre critique; à la doctrine païenne d'Averroès il opposera un système chrétien, il se fera le champion des idées d'infini et de liberté. Il conservera, sans doute, les termes péripatéticiens, ils étaient devenus comme des faits, qui s'imposent à tout penseur; mais dans les vieux vases il mettra un vin nouveau. Le

1. *Monum. ord. fr. prædic. historica*, V, 114. Romæ, 1900.
2. *Analecta bollandiana.*, XVIII, 200.
3. *Acta capitulorum gener. ord. Prædicat.*, I, 199. Romæ 1900.

système scotiste est, croyons-nous, profondément original, et il a frayé le chemin à Guillaume d'Ockam et à ces vénérables maîtres de la faculté des arts de l'Université parisienne que Duhem regarde comme les fondateurs de la science moderne.

Dans l'étude du système de Duns Scot, nous suivrons un ordre ascendant; nous commencerons par examiner la plus faible réalité, la matière, puis nous passerons en revue la forme, le principe individuant, la substance individuelle, les astres, l'homme, les anges; enfin nous parviendrons à Dieu.

CHAPITRE II

LA MATIÈRE

SOMMAIRE. — Les trois matières : troisièmement première, secondement première, premièrement première. Cette théorie, issue des Arabes, ne se trouve que dans le *De Rerum Principio*. La matière d'après les commentaires sur les Sentences. Critique de la théorie thomiste. La matière possède un acte. — La matière peut exister séparée de toute forme, la matière n'a jamais une exigence pour telle forme. — Duns Scot et Avicebron. — La matière existe en toute créature, la matière unique constitue l'unité de l'univers. — Duns Scot et Roger Bacon ; la doctrine de Duns Scot rend possible une science expérimentale. Duns Scot et Descartes.

Le mot matière se prend en trois acceptions différentes. Il désigne d'abord tout corps dont se sert une cause pour produire un être nouveau, que cet être soit artificiel ou naturel. Le marbre est la matière de la statue et le bois, la matière de la table, car c'est avec le marbre et le bois que l'ouvrier fait statue et table ; dans les êtres naturels nous trouvons une matière semblable ; l'eau, qui se transforme en feu sous l'action de la chaleur, est la matière du feu. Ainsi entendue, la matière comporte un grand nombre de degrés ; l'étoffe est la matière du vêtement et, à son tour, elle a une autre matière, le fil ; le fil a encore une matière, la laine ; les éléments sont la matière des mixtes ou corps composés, et le mixte devient la matière des êtres qui naissent de lui, le cadavre est la matière des vers qui pullulent sur sa chair. Mais laine, fil et étoffe, éléments, mixtes et cadavres ont un caractère commun, ils sont tous des corps complètement constitués que l'on peut rencontrer à l'état

séparé dans la nature des choses, ils tombent sous les sens, on les voit et on les touche. Aussi, à tous les degrés de la matière que nous venons de définir, donnerons-nous un nom commun, nous les appellerons une matière troisièmement première, *materia tertio prima.*

La matière prise en son deuxième sens s'appellera secondement première, *materia secundo prima.* Elle est moins concrète ; elle n'est plus un corps déterminé, laine ou feu, mais le corps en général ; dans tous les corps particuliers, bois, marbre, eau et feu, il existe une, chose qui n'est ni bois, ni marbre, ni eau, ni feu, qui ne contient que ce qui est de l'essence de tout corps, elle est une « corporéité ». La matière secondement première n'est pas simple, elle est composée d'une matière et d'un élément formel qui détermine cette matière fondamentale, elle possède même une « certaine » quantité. Ce mot « certaine » indique, sans doute, que la quantité de la matière seconde n'est pas une quantité achevée aux contours définis, elle est une quantité floue, elle possède hauteur, largeur et profondeur, mais elle n'a pas de limites précises, elle ne forme pas une figure, elle n'est ni sphérique, ni cubique. Bref, la matière secondement première est un corps qui n'est que corps, elle est le « corps en soi ». C'est sur elle que les agents naturels, anges, astres ou causes du monde sublunaire, agissent et c'est elle qu'ils déterminent en lui imprimant les formes de bois ou de pierre.

Au-dessous de ces deux matières, existe la matière premièrement première, *materia primo prima.* Elle est la matière secondement première. Elle possède le minimum de réalité possible et au-dessous d'elle se trouve le néant[1].

Cette division de la matière en trois espèces, Scot l'a évidemment empruntée aux Arabes. Les Frères de la pureté

1. *De Rer. Princ.*, q. 8, n. 20; III, 51.

l'avaient formulée avec une grande netteté, Avicenne et Algazel l'avaient reproduite, le premier d'une façon assez obscure, le second d'une manière beaucoup plus claire[1]. Avicebron s'en était également inspiré. Elle dénote une tendance réaliste très forte, puisque la matière secondement première n'est que la réalisation de notre idée abstraite de corps.

Duns Scot abandonne cette théorie dans ses autres ouvrages. Dans ses commentaires sur les Sentences[2], il n'admet plus qu'une seule espèce de matière première, celle qu'il appelle dans son *De Rerum Principio*, la matière premièrement première. La corporéité n'est plus une entité générale qui se trouve dans tous les corps particuliers, elle a pris une signification toute nouvelle, elle désigne un être déterminé l'organisme des vivants; l'âme donne la vie à ce corps, et quand elle se retire, le corps devient inanimé, mais il conserve son identité substantielle et numérique. Peu à peu le cadavre se corrompt, il perd sa forme de corporéité et dans sa matière première surgissent d'autres formes substantielles qui remplacent la « forme de corporéité ». Le cadavre cesse alors d'exister.

Pour nous faire une idée nette de la matière premièrement première (c'est la seule dont nous parlerons désormais), il nous faut commencer par critiquer avec Scot, la théorie du frère Thomas. La matière, selon ce dernier, ne possède aucune entité actuelle, elle est une pure puissance; de la matière on ne peut rien affirmer de précis, elle n'est ni ceci, ni cela, elle n'existe même pas, elle est ce qui peut devenir ceci ou cela, et toute sa réalité consiste à pouvoir devenir une chose existante. Cette conception de la matière ne peut être défendue ; elle ne présente aucun caractère rationnel; et si l'on veut presser les mots qui l'expriment, on s'aperçoit qu'ils n'offrent aucune significa-

1. Duhem, *Syst. du monde*, IV, 461 et sq.
2. IV, d. 11, q. 3.

tion, la théorie thomiste est une « fausse imagination[1] ». Entre l'être en acte et le néant, il n'y a pas de milieu ; être en acte ou n'être pas, tel est le dilemme. Si la matière ne possède aucun acte, elle n'est pas, elle est un pur néant[2].

En fait, d'après Scot, Thomas supprime la matière et sa théorie revient à affirmer que tous les êtres sont simples et qu'ils sont constitués par un seul élément actuel, la forme. Le monde devient alors complètement inintelligible. Si les êtres sont des formes simples, comment peuvent-ils agir les uns sur les autres ? un être n'offre de prise à l'influence d'un autre que s'il est susceptible de recevoir une perfection nouvelle ; il faut donc qu'il existe en lui une puissance et que cette puissance soit réelle, puisqu'elle doit recevoir des perfections réelles. Seul, le réel peut-être le support du réel. Des formes simples seraient des actes purs ; elles seraient parfaites en leur genre, elles ne pourraient subir aucun perfectionnement, car on ne perfectionne que les êtres susceptibles de recevoir une propriété nouvelle, c'est-à-dire les êtres qui ont une puissance. Des êtres qui seraient des formes simples demeureraient fermés les uns aux autres et ils vivraient solitaires comme les astres du firmament.

L'unité du monde sombre dans cette théorie. Pourquoi parler encore d'une matière une en tous les êtres ? cette matière n'est plus qu'un mot, elle ne désigne pas le sujet réel qui porte des propriétés réelles, telle la superficie que recouvre la couleur ; elle ne désigne qu'une pure possibilité logique. Elle n'a d'existence que dans la pensée[3].

Le frère Thomas conserve les expressions d'Aristote, mais il les vide de tout sens. Il dit, avec le stagirite, que la matière est une puissance, mais dans cette puissance il ne conserve que le côté relatif et il repousse le côté absolu. La

1. *De Rer. Princ.*, q. 7, n. 1 ; III, 37.
2. *Ibid.*, q. 7, n. 3 ; III, 38.
3. *Meta.*, VII, q. 5, n. 3 ; IV, 680-681.

réalité de la matière, selon lui, consiste tout entière à pouvoir recevoir la forme, à être orientée vers la forme, mais à cette relation il refuse tout sujet, il prétend la faire tenir dans le vide et il aboutit à la contradiction d'un néant qui est quelque chose.

Ajoutons que cette notion hybride fausse toute la philosophie thomiste et à chacune des étapes de notre étude nous constaterons les conséquences funestes du germe morbide que Thomas a introduit au cœur de son système. En refusant tout acte à la matière, il est obligé d'avouer qu'il la rend inintelligible ; l'intelligence ne peut saisir que l'être en acte, et une puissance qui n'est que puissance demeure impénétrable à toute intelligence. La matière jettera donc sur tous les êtres qu'elle touchera une ombre qu'aucune pensée ne pourra percer et les individus que l'on rencontrera sur terre, hommes et choses, seront inconnaissables. Le frère Thomas ne parvient pas à sortir du sillage de l'arabisme et s'il nie les conséquences impies qui découlent du principe de l'inintelligibilité de la matière, — principe que les philosophes admettaient eux aussi, — c'est, nous le verrons, en manquant de logique.

La matière est un être véritable, elle n'est pas un demi-néant, une pure puissance dont la pensée ne peut rien affirmer de précis. La matière est un acte ; acte bien pauvre à la vérité et qui ne peut subir la moindre diminution il est un minimum ; au-dessous de lui il n'existe pas d'autres êtres possibles, c'est le néant. L'acte de la matière est incapable d'activité, sa nature consiste à être le terrain sur lequel viendront se poser tous les actes qu'apporteront les diverses formes. La matière est sujet et rien que sujet ; elle est le support dernier de toutes les formes qui peuvent se trouver chez un individu, et elle-même n'est portée par aucun autre sujet. Ce caractère de sujet premier met un abîme entre l'acte de la matière et l'acte de la forme. La forme peut devenir le sujet de formes plus parfaites, mais elle

reste toujours la perfection d'autre chose qu'elle ; la matière, au contraire, est perfectionnée par toutes les autres formes et elle ne perfectionne jamais un sujet plus pauvre qu'elle. Elle est ce à quoi on attribue toutes les propriétés et ce qui n'est attribué à rien [1].

L'acte de la matière est, par suite, très indéterminé, il est l'indétermination même; toute son actualité consiste à être le sujet qui reçoit; il n'est ni ange, ni ciel, ni terre; il ne devient quelque chose de particulier que par les autres actes qui viennent se greffer sur lui. L'acte de la matière n'appartient, à proprement parler, à aucun genre ni à aucune espèce[2], et sa pauvreté lui fait donner le nom de pure puissance; ce nom ne veut pas dire qu'il n'est rien de réel, mais simplement qu'il est le minimum possible d'être[3]. — La matière, c'est la réalisation dans la nature des choses du sujet *il* ou *ce*.

Par le fait même que la matière est un acte, elle est une imitation, très infime, mais réelle, de la nature divine, elle est donc intelligible et Dieu possède d'elle une idée distincte[4]. Quand nous la trouvons dans un individu, nous n'avons donc pas à craindre qu'elle le dérobe à l'emprise de l'intelligence; le singulier, même matériel, reste connaissable.

Duns Scot aura pu emprunter à Avicenne la notion d'une matière qui est un acte[5] ; il aura pu encore, dans son traité *De Rerum Principio*, lui emprunter la notion de la matière secondement première il n'aura pas fait ces emprunts servilement. Il a en effet profondément modifié les notions qu'il recueille. Alors que, pour Avicenne, la matière reste un noyau obscur, impénétrable à toute lumière, à tel point que Dieu ne peut connaître les individus ma-

1. *De Rer. Princ.*, q. 7; n. 6; III, 39.
2. *Ibid.*, q. 7, n. 7; III, 39.
3. *Ibid.*, q, 7, n. 8; III, 39.
4. II sent., d. 12, q. 2, n. 7.
5. Duhem, *Syst. du monde*, IV, 462, 545.

tériels, pour Duns Scot, la matière est objet de pensée. Scot emploie les mêmes mots qu'Avicenne, mais il leur donne une signification complètement différente. La pensée du Subtil, nous pouvons le constater dès maintenant, prend une orientation totalement opposée à celle des Arabes.

*
* *

Dieu pourrait créer une matière sans forme ; il n'existe aucune impossibilité à ce qu'une chose, qui est un absolu et non une simple relation, existe séparément[1]. Une matière dépourvue de toute forme n'aurait, il est vrai, qu'une existence bien misérable, elle ne serait pas visible et ne tomberait sous aucun de nos sens; elle ne serait pas étendue, car elle ne posséderait aucune quantité; la quantité est un accident qui s'ajoute à une substance. Elle ne serait dans aucun lieu; si Dieu la créait dans le monde, elle serait attachée à un endroit par des liens vagues et élastiques; si au contraire Dieu la créait en dehors du monde, elle n'aurait aucun rapport avec un lieu quelconque. Vis-à-vis de l'espace, une matière séparée se comporterait comme les anges qui, eux aussi, n'ont pas de quantité; mais, alors que les anges sont des forces qui agissent, la matière serait inerte[2].

Si Aristote n'a pas admis la possibilité d'une matière séparée, ce n'est nullement parce qu'il regardait cette existence comme incompatible avec la nature de la matière; pour lui la matière est un absolu et Avicenne a exactement interprété sa pensée[3]; un absolu peut toujours, sans aucune contradiction, exister séparément. Aristote a regardé comme impossible la création d'une matière sé-

1. II, d. 12, q. 2, n. 3.
2. II, d. 12, q. 2, n. 5.
3. Sur la notion de matière chez Avicenne, cf. Duhem, *Syst. du monde*, IV, 454.

parée, à cause de la notion qu'il se faisait de la puissance divine[1]. Selon lui, Dieu n'agissait pas immédiatement sur les créatures et il ne pouvait faire, à lui seul, tout ce qui en soi aurait été possible. La cause première ne peut pas agir sans les causes secondes; il existe un ordre nécessaire des causes et des effets, et Dieu doit respecter cet ordre, il ne peut agir sur la matière que par les multiples intermédiaires qui se trouvent entre lui, le premier des êtres, et elle, la dernière des réalités. L'action divine ne peut s'exercer qu'en descendant par cascades jusqu'aux bas-fonds de l'univers. Comment Dieu pourrait-il produire une matière séparée puisqu'il ne produit la matière que par la forme. Si Aristote n'avait pas eu cette conception de l'action divine, il aurait admis la possibilité d'une matière dépouillée de toute forme.

Le frère Thomas a soutenu que la matière ne peut exister sans la forme[2], et il a réintroduit par cette affirmation la rigoureuse nécessité qui, dans le système d'Aristote, rive tous les êtres les uns aux autres. Si la matière exige une forme, ce ne peut être qu'une forme réelle et, par suite, la forme de tel genre, de telle espèce, de tel individu; et voici les individus, avec tous leurs caractères, qui sont une conséquence nécessaire de leur matière[3]; l'âme est un reflet du corps et, comme le corps est une résultante de l'état du monde à l'instant de sa génération, l'homme tout entier est happé par le mécanisme universel, rien en lui n'échappe à la nécessité qui étreint toutes choses, il n'est plus un individu réel qui pense et agit, il devient un rouage de l'immense machine.

1. II, d. 12, q. 2, n. 6.

2. Cette assertion causa un grand scandale, car en 1277, s'il faut en croire Guillaume Lamarre, les maîtres de l'Université de Paris la condamnèrent à l'unanimité. (D'Argentré, *Collect. judic.*, I, 212, obs. 5.) Probablement les théologiens traditionnels avaient-ils vu dans la thèse thomiste un lien de parenté avec la théorie averroïste.

3. II, d. 12, n. 4.

Sans doute, dans la nature des choses, la matière est toujours unie à une forme, mais cette union est contingente; ici la matière est unie à la forme feu, là à la forme bois, mais ni dans le bois ni dans le feu n'existe une connexion nécessaire entre la matière et la forme. La matière a pu être préparée à recevoir plus facilement telle forme plutôt que telle autre; jamais, nous le comprendrons mieux quand nous étudierons l'activité des êtres, jamais l'aptitude de la matière envers une forme n'est devenue l'exigence de cette forme. Il reste donc à chaque individu une part indéracinable de contingence; l'individu est un fait que l'on ne peut expliquer à priori; nous aurons beau accumuler les raisonnements, nous ne montrerons jamais pourquoi telle forme est unie à telle matière; c'est que cette union est due à une action libre de Dieu, et des volontés divines il ne faut pas chercher les raisons[1].

Nous pouvons saisir dès maintenant une des caractéristiques de la pensée de Duns Scot; notre Docteur regarde toute réalité comme un absolu susceptible d'exister séparément; pour lui, chaque être est ce qu'il est et il n'est que celà; Scot a une tendance marquée pour une sorte d'atomisme métaphysique et cette tendance, il la possède parce qu'il éprouve une grande aversion envers la philosophie arabe. Regarder la matière comme une chose dont toute la réalité consiste dans une relation avec la forme, c'est, pour le Subtil, se placer dans une perspective où les individus s'évanouissent. La matière n'est plus un être, elle est la partie d'un tout, elle n'existe que par sa relation avec les autres parties, et si les autres êtres sont conçus sur le même modèle, le monde apparaît comme un immense filet dont chaque individu est une maille : or une maille n'a pas d'existence propre, elle ne peut être conçue, elle ne peut exister que par les autres mailles. Le monde de-

1. II, d. 1, q. 2, n. 9.

vient un bloc dont aucune parcelle ne peut être détachée et qui s'impose même à Dieu.

Aussi ne devrons-nous pas nous hâter de déclarer que Scot embrasse un réalisme plus ou moins panthéiste lorsque nous l'entendrons s'écrier : « Quant à moi, je reviens à la position d'Avicebron et j'admets qu'en tous les êtres créés, tant spirituels que matériels, il existe une matière unique[1]. » Il est indiscutable qu'il existe, dans une mesure que nous aurons à préciser, un certain réalisme inhérent à la pensée de Duns Scot; notre Docteur n'était pas nominaliste et il admettait que dans la réalité quelque chose correspond à nos idées universelles; mais interpréter, comme l'a fait Hauréau, le recours à l'autorité d'Avicebron dans le sens d'une profession de foi du réalisme le plus outrancier, c'est, croyons-nous, commettre un énorme contre sens. La doctrine de Duns Scot sur la matière diffère profondément de celle d'Avicebron. Les ressemblances que l'on peut signaler entre les deux théories sont surtout verbales; l'orientation de leurs pensées, nous le verrons bientôt, est totalement divergente. Avicebron penche vers le panthéisme qu'il évite avec peine[2]; Scot se détourne le plus possible de tout système émanatiste, et, même quand il emprunte au philosophe juif quelques-unes de ses conceptions sur l'unité du monde, il leur donne une signification nouvelle.

Il est plus exact, semble-t-il, de ne voir dans la célèbre parole que nous venons de rapporter qu'une protestation contre la théorie du frère Thomas. Thomas d'Aquin avait écrit : « Certains affirment que l'âme et toute substance, sauf Dieu, est composée de matière et de forme; de cette théorie le premier auteur est Avicebron,

1. *De Rer. Princ.*, q. 8, n. 24, III, 52.

2. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pages 229-232, Paris, 1859.

l'auteur du livre « *La source de vie*[1] ». Pour sa part, Thomas admettait, après Averroès, que la matière n'existait que dans les individus du monde sublunaire, elle ne se trouvait pas chez les anges et il concluait à l'impossibilité de plusieurs anges de même espèce; théorie qui souleva, nous le verrons plus loin, une grande indignation. Duns Scot pour mieux souligner son opposition à la thèse averroïste, reprend les termes mêmes de Thomas, et, puisque Avicebron est présenté comme le premier auteur de la thèse qui fut celle de Peckham, d'Étienne Tempier, de Bonaventure et d'Alexandre de Halès, Scot s'écrie : « Eh bien! je reviens à l'antique Avicebron, l'auteur de la Source de Vie ».

En tout être existe la matière; par le seul fait qu'un être peut subir l'action d'un autre être ou recevoir de Dieu un perfectionnement quelconque, cet être est en puissance, pour recevoir il faut pouvoir recevoir; or un être n'est en puissance que par la matière qu'il possède. C'est grâce à la présence de la matière qu'une créature devient susceptible d'acquérir une propriété nouvelle[1]. Une créature, qui ne compterait pas la matière parmi les parties essentielles de sa nature, serait immuable et incapable d'aucun changement[3]. Sa condition serait misérable, elle demeurerait isolée au milieu du vaste monde, aucun lien ne la rattacherait aux autres êtres, elle ne pourrait rien recevoir d'eux; elle serait même isolée de Dieu; de Dieu elle recevrait l'être mais elle recevrait un être immobile, sans progrès, sans mouvement, sans vie. Pourrait-on dire encore qu'elle existe? Pour avoir voulu délivrer cette créature d'un principe regardé comme mesquin et honteux, on l'aura transformée en une sorte de pestiférée qu'aucun être ne voudrait ni ne pourrait toucher.

1. *Quæst. disp. de anima*, a. 6.
2. *De Rer. Princ.*, q. 7, n. 19.
3. *Ibid.*, q. 7, n. 15.

Les anges, comme les corps sensibles, ont donc leur substance composée d'un double élément, une matière et une forme. Et la matière que l'on trouve chez eux est de même nature que celle qui existe dans les astres et les corps sublunaires. Comment pourrait-elle varier? Elle est simple et sa réalité est tellement pauvre qu'au dessous d'elle c'est le néant, un minimum est nécessairement unique[1]; s'il existait deux espèces de matière, l'une serait plus parfaite que l'autre et ce serait la moins parfaite qui mériterait seule le nom de matière première.

Grâce à cette matière unique répandue dans tous les êtres, le monde est un. Les parties de l'univers sont distinctes les unes des autres; bien plus, elles sont séparées les unes des autres; quel est le principe qui les reliera entre elles? ce ne peut être leur forme, la forme est source de diversité, c'est par leur forme que les êtres, animal, plante ou minéral diffèrent; le lien qui rattache entre eux tous les individus de la création ne peut être que la matière. Par la matière tous les êtres s'unissent et constituent un seul univers; ainsi la branche, la fleur et le fruit restent un malgré leur diversité, car ils sortent tous d'un germe unique. La matière est le fond commun sur lequel toutes les créatures reposent; sans elle le monde se perdrait dans une multiplicité infinie, voisine du néant[2].

Comment les individus agiraient-ils les uns sur les autres, s'ils n'étaient attirés les uns vers les autres et comment seraient-ils attirés s'ils n'avaient tous, malgré leur diversité une identité foncière. Si le feu brûle le bois, si le soleil agit sur toutes les causes terrestres, si les anges meuvent les astres et protègent les hommes, c'est que tous communient en un même principe, la matière[3].

Enfin l'unité d'une matière commune entre tous les

1. *De Rer. Princ.*, q. 8, n. 24.
2. *Ibid.*, q. 8, n. 26, III, 52.
3. *Ibid.*, q. 8, n. 27, III, 53.

êtres explique l'ordre du monde; en toutes choses ne voyons-nous pas la multiplicité sortir de l'unité; le déterminé et l'achevé surgir de l'indéterminé et de l'inachevé? la série infinie des nombres procède de l'unité, l'ouvrier tire lentement d'un bloc informe une statue harmonieuse, les branches de l'arbre sont le développement de la graine et les membres de l'animal naissent de la semence. Les lois que nous pouvons observer dans un canton détourné de l'univers nous permettent de deviner la loi qui préside à l'évolution du monde. Partout le déterminé est sorti de l'indéterminé : les éléments, les mixtes inanimés, les astres, les vivants et les anges, tous sont nés de la même source ; la matière est leur mère commune. Dieu a d'abord créé la matière, puis de ce chaos innommable il fait naître graduellement toutes les créatures. La matière, peut-on dire à la suite de Denys, est à la multiplicité des êtres ce que l'unité numérique est aux nombres. Un nombre est une somme d'unités, sa matière c'est l'unité; sa forme est la notion même qui fait de lui tel nombre, quatre ou cinq. Dans le nombre cinq la matière, ou l'unité répétée, prend un aspect spécial et jouit de propriétés propres. Les nombres sont la détermination d'une matière identique par les formes de quatre, cinq, six. De même, c'est en apportant des distinctions à l'indéterminé primitif, c'est en ajoutant des formes à la matière que Dieu a mis l'ordre dans le monde[1].

« Comme les membres et les nerfs d'un seul corps procèdent d'un unique principe indéterminé qu'organise la force vitale, et restent unis entre eux à cause de ce principe d'où ils sortent, ainsi dans l'univers entier voyons-nous la multitude infinie des êtres sortir d'une matière unique et homogène ». En toute créature on retrouve cette même matière et la diversité des êtres provient des formes

1. *De Rer. Princ.*, q. 8, n. 28, III, 53.

qui lui ont été surajoutées. Le monde est un arbre magnifique dont les racines sont la matière, les branches les corps sensibles, les feuilles éphémères, les accidents; les fleurs sont les âmes humaines, et les fruits, fruits d'une nature très semblable aux fleurs, les anges. La main de Dieu a établi cet arbre, elle l'a créé, elle le conserve, elle le soigne; elle agit immédiatement sur certaines de ses parties, les cieux, les anges et les âmes humaines, médiatement, par l'intermédiaire des agents créés, sur les êtres soumis à la génération et à la corruption[1].

Il faut avouer qu'il existe une grande ressemblance entre la doctrine du *De Rerum Principio* et celle que Roger Bacon avait enseignée à Paris vers 1250[2]. Roger admettait lui aussi une matière « tout à fait première »; elle existait dans les anges, les corps célestes et dans les êtres soumis à la génération. La première précision que cette matière fondamentale subit lui vient d'une forme très universelle et très pauvre, la forme de corporéité. De l'union de la matière « tout à fait première » et de la forme de corporéité naît ce que Scot appelait la matière secondement première. La même hiérarchie en genres très universels, en genres prochains et en espèces qui existe dans nos idées se retrouve dans les choses; à l'idée très universelle d'être qui est impliquée en toutes nos autres idées répond la matière première qui existe identique en tout ce qui est; à l'idée plus particulière de corps correspond la matière secondement première qui se superpose dans tous les êtres étendus à la matière premièrement première et la construction du réel s'achève en ajoutant des étages successifs aux asisses communes. Monde réel et monde des idées ont une même architecture.

En outre on retrouve dans les questions du *De Rerum Principio* maintes expressions familières à l'école néo-pla-

1. *De Rer. Princ.*, q, 8, n. 29, III, 53.
2. Duhem, *Syst. du monde*, V, 375.

tonicienne, Scot parle d'unité du monde, de la partie qui est l'usage du tout, du microcosme et du macrocosme, il s'oublie même à dire que Dieu n'agit immédiatement que sur les êtres supérieurs et il semble admettre, — chose qu'il ne s'est pas lassé de réfuter dans la suite, — que l'action divine tombe en cascade et n'atteint les inférieurs que par les supérieurs.

Dans les *Commentaires sur les sentences*, qui sont certainement l'œuvre de sa maturité, on ne retrouve plus ces traces d'influence alexandrine. Il est donc permis d'admettre que le *De Rerum Principio* est une œuvre de jeunesse et que Duns Scot, au début de sa carrière, subit l'empreinte de la doctrine de Bacon ; il devait d'ailleurs en être ainsi, la théorie de Bacon étant la doctrine traditionnelle de l'ordre franciscain, et il était naturel que Scot, au début de sa carrière subit encore l'influence de ses maîtres.

L'empreinte que reçut Scot fut très légère. Nous n'avons qu'à supprimer la matière secondement première pour obtenir la théorie définitive du Docteur Subtil ; la matière premièrement première du *De Rerum Principio* possède tous les caractères de la matière scotiste, et ces caractères diffèrent profondément de ceux que présentent les matières de Roger Bacon et d'Avicebron.

Le système d'Ibn Gebirol est issu en droite ligne du néo-alexandrinisme[1] ; c'est un système émanatif. Chaque être est conçu comme le moment d'une force qui se déploie ; il est essentiellement instable, il porte en lui une tendance invincible à sortir de lui pour produire d'autres êtres et s'unir à eux. La matière est la dernière production de cette volonté qu'Avicebron substitue à l'Un plotinien ; elle est un demi-néant, elle ne peut agir seule, elle n'a aucune activité spontanée ; elle conserve cependant un peu de la force dont elle est une émanation, et c'est ce peu qui

1. Munk, *Mélange de philosophie juive et arabe*, p. 235.

constitue sa réalité. La matière est un désir, c'est une force qui se sent disparaître et qui voudrait revivre[1].

Roger Bacon n'est pas émanatiste, cependant il conserve à la matière le caractère d'un désir. La matière est un acte, son acte consiste en ce qu'elle aspire à la perfection[2]; quand la matière se perfectionne, son désir se précise et prend le nom de raison séminale. « La raison séminale est l'essence incomplète de la matière en tant qu'elle tend à son achèvement, ainsi la graine tend à devenir un arbre[3]. »

La matière de Duns Scot ne jouit d'aucune activité, elle ne désire pas, elle attend. Elle recevra plus aisément telle forme plutôt que telle autre, selon les modifications qu'elle aura subies au cours de son histoire, mais ces dispositions ne seront jamais une exigence. La forme qui apparaîtra, rien en la matière ne l'appelait d'une façon nécessaire. L'union de la matière et de forme reste contingente. La matière est une cire molle, sans aucun ressort, et Dieu peut toujours faire d'elle ce qui lui plaît.

Une conception aussi passive de la matière devait imprimer au système scotiste une orientation toute différente de celle que possèdent les systèmes de Bacon et d'Avicebron. Dans un monde, où l'élément le plus bas de la réalité conserve une certaine activité, il reste toujours possible de passer logiquement d'un être à un autre; il suffit de prendre pleinement conscience des lacunes et des désirs incrustés dans les êtres. Le monde est un organisme, et la science du monde est également un système dont toutes les parties s'appellent et s'exigent.

Dans le monde de Duns Scot, aucune liaison nécessaire n'existera entre les êtres; on aura beau les étudier, on ne

1. Avicebron, *Fons vitæ*, édit. C. Baeumker, p. 320. — Münster, 1895.

2. R. Bacon, *Communia naturalium*, liber primus, page 81, édit. Robert Steele. Oxford, sans date.

3. Ib., *Ibid.*, p. 84.

trouvera jamais en l'un d'eux l'exigence d'un autre être. La seule méthode que nous pourrons employer pour connaître le monde sera une méthode empirique. L'expérience nous dira ce qui est et hors l'expérience n'existera aucune vérité.

A cet empirisme Scot ouvrait un champ sans limites. Tous les êtres de la création sont bâtis sur le même modèle, ils possèdent un élément identique, ils peuvent agir les uns sur les autres, ils sont les citoyens d'un même monde. Ils sont soumis aux mêmes lois ; anges, âmes et corps sont corruptibles au même titre, la matière n'a pas plus d'exigence pour la forme angélique que pour la forme du feu et l'union de la matière et de la forme n'est pas plus stable chez l'ange que chez l'élément. Les individus dont l'expérience nous aura révélé l'existence pourront devenir les pierres d'un même système, on pourra leur appliquer la même théorie. C'est en déduisant de cette conception d'un monde homogène toutes les conséquences qu'elle comporte que se constituera la science moderne ; elle montrera que les mathématiques peuvent recevoir une extension indéfinie dans notre connaissance de la nature, puisqu'il n'est pas, dans l'univers, d'individu, si original et personnel soit-il, qui ne porte en lui une matière intelligible. La matière deviendra l'élément scientifique, alors qu'avant Duns Scot elle restait le noyau obscur, impénétrable à toute lumière.

Duns Scot ouvrait la route à la science moderne, mais sur cette route, il ne s'avançait pas, et c'est ce qu'il nous reste à montrer. Quand nous entendons parler d'une matière commune à tous les êtres, nous nous imaginons une chose inerte et étendue qui remplit l'espace ; et les individus nous apparaissent comme des figures éphémères imprimées dans une réalité malléable, semblables aux empreintes laissées par le cachet sur la cire. Bref, nous pensons à la matière de Descartes et les individus sont les tourbillons qui se

forment dans une masse perpétuellement en mouvement. Nous pensons d'autant plus facilement à la matière cartésienne que Scot nous dit que la matière est quelque chose d'absolu qui pourrait, si Dieu le voulait, exister séparément. Une semblable interprétation de la pensée scotiste serait un grave contresens. La matière de Duns Scot n'est pas étendue, elle précède la quantité qui est l'accident d'où naîtra l'étendue, elle est une essence, et une essence qui ne possède pas encore tous les éléments requis pour pouvoir exister dans la nature des choses; il lui manque en particulier le principe qui individualise, et seules peuvent exister les essences qu'une *formalité* spéciale a singularisées. L'universel ne peut exister, il n'est pas un être concret et réel, les idées platoniciennes sont des chimères et tout ce qui existe est individuel.

Nous n'avons étudié jusqu'ici que la matière prise dans ses seuls éléments constitutifs; nous avons dit qu'elle était une, il ne pouvait s'agir d'une unité numérique. La matière n'est pas encore parvenue au degré d'être des individus, elle est au-dessous de l'unité numérique. Une substance individuelle est un composé, plusieurs principes entrent dans sa constitution; chacun de ces principes est réel puisqu'il est une des parties d'un être réel, mais il ne possède cette réalité qu'uni aux autres parties; séparé, il perdrait la condition nécessaire de son existence, il s'évanouirait. La matière que Dieu créerait séparée posséderait fatalement quelque chose de plus que ce qui est exigé par sa nature, elle posséderait un principe individuel; elle ne serait plus simplement la matière, elle serait quelque chose de plus, elle serait telle matière, c'est-à-dire elle serait la matière plus une « hœccéité ». Aussi quand Duns Scot nous affirme que la matière est une chez tous les êtres, il ne peut être question que d'une unité spécifique; seuls les êtres complets, possédant leur principe d'individuation, ont une unité numérique, et la matière n'est pas un de ces êtres.

Avant de conclure au nominalisme et au réalisme de Scot il faut avoir étudié le rôle du principe individuant, et ce rôle nous ne pouvons le comprendre qu'après avoir vu celui de la forme substantielle.

CHAPITRE III

LES FORMES SUBSTANTIELLES

Sommaire : La théorie des vertus séminales; Duns Scot la rejette. — Les formes nouvelles sont entièrement produites par l'agent extérieur; génération artificielle et génération naturelle; génération naturelle et création. Les êtres n'ont plus aucune autonomie. — L'Union de la matière et de la forme; une forme pourrait exister séparée de sa matière. — Hiérarchie des formes. — Pluralité des formes : dans le mixte elle n'existe pas; comment est produite la forme du mixte; la pluralité des formes existe chez les vivants : forme de corporéité et âme du vivant, l'unité du vivant.

La forme substantielle est la réalité qui détermine la matière; avant de recevoir la forme, la matière est un simple sujet dont il est impossible d'affirmer quoi que ce soit; perfectionnée par la forme, la matière devient quelque chose de précis, eau, chien ou ange. L'union de la matière et de la forme constitue une essence. Toute substance est donc composée de deux éléments; la matière est l'élément imparfait d'où résultent toutes les propriétés qui impliquent une imperfection; la forme est l'élément actif. Dans la proposition grammaticale : c'est de l'eau, le sujet indéterminé, *ce*, désigne la matière, l'attribut *le*, la forme; mais l'essence complète de l'eau comprend les deux éléments. Sur l'origine des formes existait, au temps de Duns Scot, une antique et vénérable théorie, la théorie des vertus séminales; elle regardait les formes substantielles qui apparaissent successivement dans le monde comme l'épanouissement de germes que Dieu aurait déposées dans la matière;

le présent manifeste ce que le passé cachait, et l'histoire d'un morceau de matière est le déploiement de toutes les virtualités qu'il contient.

Cette théorie était attribuée à saint Augustin; elle était tenue en grand honneur dans les écoles franciscaines, et un des gros griefs des Frères mineurs contre les Frères prêcheurs, c'était que les disciples du frère Thomas niaient l'existence de toute activité dans la matière. Thomas d'Aquin avait commencé par admettre la théorie traditionnelle et dans son œuvre de jeunesse, les *Commentaires sur les Sentences*, il défend l'existence des vertus séminales. Sous l'influence de la philosophie arabe, il ne tarda pas à se faire une notion tout autre de la matière; pour lui, la matière est une pure puissance et il ne faut lui attribuer aucune activité; elle n'est que passive. Robert Kilwardby, en 1277, avait défendu d'enseigner dans les écoles de l'archevêché de Canterbury ce point de la doctrine thomiste; aucune puissance active n'existe dans la matière, telle était la proposition interdite[1]. Le franciscain Peckham avait poussé de toutes ses forces à la condamnation de 1277, alors qu'il était régent de l'école parisienne des franciscains; devenu archevêque de Canterbury, il écrivait en 1285 à l'évêque de Lincoln[2] pour exhaler l'indignation qu'il éprouvait à la vue des téméraires nouveautés qui s'introduisaient dans les écoles. « On méprise l'enseignement des saints, on oublie la doctrine des frères Alexandre et Bonaventure, et on nie ce qu'enseigne saint Augustin sur l'existence dans la matière des raisons séminales. » L'antique théorie semblait être la seule capable de rendre compte de la génération des vivants, et même des âmes humaines; de plus elle s'harmonisait parfaitement avec la doctrine de la pluralité des formes dans l'individu humain, doctrine qui apparaissait à beaucoup comme inti-

1. *Chartul.*, I, 559, n. 3.
2. *Ibid.*, I, 634.

mement liée aux dogmes de la mort et de la résurrection du Christ. Enfin elle rendait le péché originel plus vraisemblable[1].

Duns Scot devait briser avec la tradition franciscaine et malgré les éloquentes exhortations de l'archevêque de Canterbury, il se rangea parmi les novateurs et il nia hardiment l'existence des vertus séminales. Il voyait dans cette doctrine de multiples impossibilités : existe-t-il dans la matière autant de germes qu'il apparaîtra de formes? la matière se trouve alors informée d'une multitude de formes d'espèces différentes, elle est à la fois chien, arbre et caillou, c'est une contradiction flagrante; qu'elles aient atteint leur plein développement ou qu'elles soient seulement à l'état d'ébauches, il est impossible que plusieurs formes se trouvent dans un même être; l'individu, par le fait qu'il est un, ne peut posséder qu'une seule nature, l'un ne peut être qu'un. Existe-t-il un seul germe d'où sortiront successivement des formes d'espèces différentes? la contradiction se déplace, mais elle existe toujours; au lieu de se trouver dans une matière qui était une numériquement et multiple spécifiquement, elle se loge dans le germe; ce germe devient un monstre inconcevable, il condense les perfections propres à plusieurs espèces, il réunit des perfections incompatibles; en lui s'entassent toutes les contradictions[2].

De plus, cette théorie ne rachète sa faiblesse logique par aucun avantage. On nous la présente comme une explication heureuse de la génération des êtres, on se fait étrangement illusion. Ou bien la forme engendrée ne contient rien de plus que la vertu séminale d'où elle sort, l'explicite égale l'implicite, et en ce cas le devenir du monde sublunaire disparaît purement et simplement; le mou-

1. *Sententiæ divinitatis*, édit. Geyer, p. 44*, Beiträge. z. geschichte... Münster, 1909. — Henri de Gand, Quod. I, q. 21, fol. 20, v° Paris, 1518.
2. II, d. 18, q. 1, n. 2; VI, 798.

vement n'existe pas, seul l'immobile existe. Supprimer n'est pas expliquer. Ou bien la forme engendrée apporte une réalité que ne contenait pas la vertu séminale, en elle existe un surplus d'être; or, ce surplus, la théorie ne l'explique pas, elle n'est même d'aucun secours pour rendre compte de sa formation[1].

On saisit ici sur le vif la tournure d'esprit de notre docteur. Duns Scot ne pense que par blocs, il possède des concepts bien définis et il se refuse à admettre que la réalité ne soit pas composée de pièces et de morceaux; le monde est une mosaïque dont les éléments sont des concepts réalisés. La doctrine des vertus séminales qui, si on la presse, est une doctrine d'évolution et de devenir, devait lui répugner profondément; en elle, il retrouvait la négation de l'individu qui lui semblait le fond de l'averroïsme. Si toutes les formes qui surgissent dans le monde à chaque instant ne sont que le développement de germes préexistants, quelle peut être au juste la réalité de chacune d'elles? ne sont-elles pas qu'un moment d'une évolution qui les dépasse infiniment, l'aspect que prend, durant une seconde, l'éternelle inquiétude de la matière. L'individu n'est plus ce que le mot même indique, une chose séparée des autres choses et indivise en elle-même, un bloc complet et compact. Il n'a plus une réalité propre, ses contours deviennent flous, il se diffuse en des êtres qui ne sont plus lui, il s'évapore comme la buée du matin, il se perd dans le tout. De toutes ses forces Duns Scot se détourne de cette doctrine vague et funeste.

*
* *

La forme nouvelle qui apparait dans un être n'est pas la transformation d'une force inhérente à cet être; elle est

1. II, d. 18, q. 1, n. 4; VI, 800.

produite par l'action d'une cause extérieure. L'eau se change en feu, dans une même matière les formes *feu* et *eau* se succèdent; elles ne naissent pas l'une de l'autre et il ne faut pas voir en elles les différentes phases de l'évolution d'une même force; elles sont des réalités bien distinctes et aucun lien n'existe entre elles. Un agent extérieur agit sur de l'eau, il lui fait subir plusieurs modifications accidentelles, les accidents de l'eau, chaleur, quantité couleur varient; si l'influence de la cause extérieure se prolonge, il arrivera un moment où ces accidents auront subi de tels changements qu'ils seront incompatibles avec la forme substantielle *eau;* à cet instant précis la forme *eau* disparaîtra et l'agent extérieur produira la forme *feu*. Il la produira parce que c'est sa nature de produire cette forme, et non pas parce que les aptitudes de la matière l'exigeaient. « Dans la matière seule, jamais il ne se trouve une exigence de telle forme; elle demeure toujours indéterminée à recevoir telle forme [1]. » Aussi la génération des formes qui exigent l'intervention divine sera irrémédiablement contingente; les parents ne mettent pas dans l'embryon une aptitude exigeant que Dieu crée une âme humaine. Dieu reste libre de donner ou de ne pas donner une âme [2].

La production de la forme s'effectue de même manière dans les œuvres naturelles et artificielles. La génération d'une forme est dite naturelle non parce que la cause serait intrinsèque au corps en mouvement, mais, parce que la matière est disposée à la recevoir; la génération est appelée artificielle, quand la nouvelle forme ne trouve dans la matière que des répugnances ou tout au moins une indifférence complète [3]. En réalité Duns Scot ne parvient pas à établir entre ces deux générations une différence de na

1. *Report. Paris.*, III, d. 16, q. 1, n. 13; XI, 482.
2. *Ibid.*, III, d. 16, q. 1, n. 13; XI, 482.
3. II, d. 18, q. 1, n. 5; VI, 801.

ture. Les répugnances ou aptitudes de la matière dont il nous parle ne peuvent désigner des propriétés inhérentes à la matière, la matière est un sujet purement passif; elles désignent nécessairement des accidents ou perfections secondaires qui ont été surajoutées au corps, c'est-à-dire au composé de matière et de forme. Selon qu'un corps possède ou non des accidents qui s'adaptent plus ou moins bien, — sans que cette adaptation puisse devenir adéquate au point de se transformer en une exigence à telle ou telle forme, — la génération est artificielle ou naturelle. La différence est faible, mais Duns Scot n'était-il pas condamné, par sa tournure d'esprit, à ne voir en toutes choses qu'un assemblage d'éléments réunis par la force arbitraire d'un agent extérieur.

La différence qu'établit notre docteur entre la causalité des créatures et la puissance créatrice pourra également sembler peu profonde; elle consiste[1] uniquement en ce que l'agent créé ne peut, comme Dieu, se passer d'une matière; Dieu crée un être de toutes pièces; la création fait succéder l'être au néant; la cause seconde a besoin d'appuyer son action sur un sujet, c'est en triturant ce sujet qu'elle produit son effet; le sculpteur a besoin de marbre pour faire une statue et le soleil, qui est l'agent le plus puissant, ne fait surgir les formes que si une matière s'offre à son action. Mais on ne voit pas quel secours peut apporter à l'agent une matière qui est complètement passive; de plus, la forme que la cause engendre est une nouveauté absolue, elle est une sorte de morceau d'être que la cause pose sur la matière comme nous plaquons de la peinture sur un mur. Produire un être tout entier, ou bien poser une moitié d'être, — moitié qui pourrait à la rigueur exister séparément, — sur une matière inerte, où est la différence? Dans les deux cas, l'activité déployée paraît de même nature.

1. II, d. 18, q. 1, n. 4; VI, 800.

Dans le système de Duns Scot toute production de forme ressemble étrangement à une création. Elle apporte un élément irréductible à tout le passé, elle est, dans toute la force du terme, un commencement absolu.

La théorie des vertus séminales avait deux aspects. D'un côté elle pouvait paraître diminuer l'individualité des êtres; Scot vit ce danger, mais en voulant l'éviter, il est tombé dans un autre beaucoup plus grand. La doctrine augustinienne, envisagée sous un autre point de vue, présentait en effet un très grand avantage, elle permettait de sauvegarder l'autonomie des êtres. Un individu porte en lui la loi de ses transformations et les agents extérieurs ne peuvent le manier comme une cire molle et passive. S'ils veulent exercer sur lui une influence efficace, ils doivent commencer par le comprendre et se soumettre à son mode d'activité. C'est qu'à proprement parler, ils n'agissent pas sur lui; ils ne déposent en lui aucune réalité vraiment nouvelle, il ne font que favoriser l'éclosion des germes qu'il portait. La nature ne connaît pas de causes efficientes transitives, seules des causes occasionnelles existent. Chaque individu est une source originale d'activité et sa longue histoire ne fait que nous dévoiler les propriétés intimes de son essence. Le présent jaillit du passé, n'est qu'une métamorphose du passé; il n'est pas de commencement absolu. Les êtres acquièrent ainsi une originalité indestructible; la longue tradition qui les porte les rend en quelque sorte invulnérables et les agents extérieurs ne peuvent les triturer à leur gré. Les lois du monde prennent du même coup de la consistance, car elles reposent sur les substances et nul, si fort soit-il, n'a le pouvoir de les violer.

En voulant sauvegarder l'individualité présente des êtres, Scot les a singulièrement appauvris; ils sont fermés, ils sont tout entiers ce qu'ils sont actuellement. Ils ne sont plus les prisonniers d'une tradition qu'ils porteraient en eux, c'est vrai, mais ils deviennent, par le fait même, infiniment mal-

léables; tout en eux est une proie offerte aux agents extérieurs, ils ne possèdent plus aucun principe de résistance ; leur existence est à eux, mais elle est précaire ; une cause peut toujours survenir qui agira sur eux, modifiera les accidents qu'ils possèdent, rendra l'existence impossible à leur forme substantielle et, finalement, engendrera en leur matière une nouvelle forme. Toute créature est à la merci d'une autre plus puissante. Les âmes humaines et les anges sont des êtres immortels, ils ne mourront pas, mais leur immortalité ne découle pas de leur nature, elle est une simple immortalité de fait, elle provient uniquement de ce qu'il n'existe pas dans le monde, — la foi, non la raison, nous le certifie, — des causes assez fortes pour engendrer, dans la matière de l'âme ou de l'ange, de nouvelles formes. Duns Scot a défendu l'individualité, mais il n'a certes pas défendu les droits de l'individu. Dans le monde physique, les êtres n'ont pas de « dedans », ils sont taillables et corvéables à merci ; et rien en eux ne peut s'opposer aux excès de la force. Cette conception autoritariste, nous la retrouverons en morale et nous verrons que Duns Scot ne respecte pas mieux les droits des personnes humaines.

*
* *

L'existence précaire des substances composées apparaît encore mieux quand on étudie en quoi consiste essentiellement l'union de la matière et de la forme. Cette union ne consiste pas dans une perfection que la forme communiquerait à la matière. Scot repousse, jusque dans les plus petits détails tout ce qui peut rappeler la doctrine émanatiste; il n'admet pas des réalités qui ne restent pas tout entières en elles-mêmes et qui se répandent au dehors pour imprégner d'autres êtres de leur propre perfection. Les êtres sont pleinement ce qu'ils sont et ils ne sont que cela : tel est l'axiome sous-jacent à toutes les théories scotistes. Ils ne se

diffusent pas les uns dans les autres, comme un brouillard qui s'étend sur une région et pénètre tout de son humidité. La matière est un bloc, la forme également; unis, ces blocs ne perdront pas leur réalité; leur union ne repose pas sur une fusion, elle est uniquement un fait [1].

De ce fait, il est vrai, découlent des conséquences ontologiques. La matière et la forme sont unies si intimement qu'elles ne constituent plus qu'un seul être. La matière possède bien un acte, et par suite elle pourrait, à la rigueur, être appelée un être; mais cet acte est si pauvre, qu'il ne permet d'attribuer à la matière aucune dénomination précise; si la matière est un être, elle est un être vague, indéterminé presque insaisissable. Unie à une forme, la matière devient une essence qui reproduit d'une façon précise, quoique très imparfaite, une perfection divine. La matière et la forme prises séparément sont des substances incomplètes, la substance complète est un composé de matière et de forme [2].

C'est une loi du monde que les formes n'existent qu'unies à une matière, mais cette loi n'a rien de nécessaire, elle ne découle pas de la nature des choses, et Dieu pourrait créer une forme sans matière, comme il peut créer une matière sans forme; mais, la condition de cette forme séparée serait aussi misérable que celle de la matière sans forme.

La matière isolée était condamnée à un sommeil éternel, elle ne pouvait agir; la forme ne pourrait « pâtir » [3], elle ne pourrait rien recevoir du dehors; elle serait fermée à l'influence, si souvent bienfaisante, des autres créatures, et même, suprême malheur, elle serait fermée à l'action de Dieu. Abandonnée à elle-même, cette forme séparée serait condamnée à l'immobilité absolue; si elle agissait ce ne pourrait être que d'une façon transitive, elle laisserait éternellement tomber un effet hors d'elle-même, et son action

1. *De Rer. Princ.*, q. 9, n. 46.
2. *Ibid.*, q. 9, n. 5.
3. *Ibid.*, q. 7, n. 28.

ne lui apporterait aucune perfection nouvelle. Une forme pure ne peut ni vouloir, ni penser, ni sentir, ni vivre, en un mot elle ne peut produire aucune action immanente; l'intelligence reçoit en elle l'intellection qu'elle vient de produire, et c'est ainsi qu'elle se perfectionne. Une action immanente jaillit des entrailles du vivant, mais elle reste en lui, elle enrichit sa nature. La forme pure ne peut rien recevoir, puisqu'elle n'a pas de matière, elle ne peut donc s'enrichir de la sorte; si elle émet un acte, cet acte sera à jamais perdu pour elle, elle n'en conservera pas le souvenir, elle ne le connaîtra pas, car connaître, c'est agir sans doute, mais c'est aussi pâtir, c'est recevoir et porter l'image que l'on voit; seul, l'être dont l'essence est action peut connaître et vouloir sans pâtir, mais en toute créature l'action s'ajoute à la nature et la complète; penser et vouloir impliquent une passion. Une forme séparée subsisterait immobile, sans vie, sans pensée, abandonnée à ses seules ressources, séparée de tous les autres êtres: vraiment, la condition qu Averroès et Thomas d'Aquin font aux anges est peu digne d'envie.

*
* *

Il existe une hiérarchie entre les formes. Les formes les moins parfaites sont celles des éléments, elles sont tout proches de la matière et leur énergie est presque nulle; elles ne peuvent agir par elles seules; ce qu'elles font, elles ne le produisent pas immédiatement, mais par l'intermédiaire d'accidents; la forme du feu ne chauffe que par le moyen d'une qualité qui lui est surajoutée, la chaleur; leur unité est très faible. Elles n'exigent dans la matière aucune organisation et elles sont répandues également dans tout le corps qu'elles spécifient, le feu et l'eau ont des parties homogènes; aussi ces formes peuvent-elles informer une grande ou une petite étendue, une taille déterminée ne leur est pas assignée comme aux animaux et une

goutte d'eau a une forme de même nature que l'Océan. Quand la matière se divise, elles se multiplient, elles sont intimement liées à la quantité et elles se brisent en plusieurs morceaux quand le continu se fragmente[1].

Au-dessus des éléments se placent les formes des mixtes; elles dominent davantage la matière et elles jouissent d'une activité plus originale et plus indépendante; les herbes et les pierres arrêtent le sang, la rhubarbe purge le choléra et la jaspe adoucit les humeurs. Et l'activité des mixtes grandit avec la noblesse de leurs formes. Les formes des végétaux s'élèvent encore davantage dans cette hiérarchie[2]; elles gonflent, augmentent et nourrissent leur matière; elles ne sont plus totalement enchaînées à la matière, elles l'ont domptée et en elles apparaissent les premières manifestations d'une liberté naissante.

Chez les formes des animaux la liberté se dessine avec plus de netteté; l'animal n'est plus fixé au sol, il se déplace et il a en lui le principe de son mouvement. Chez l'homme enfin et chez l'ange la forme atteint sa pleine indépendance; elle a si parfaitement asservi sa matière que son activité est devenue complètement libre, aussi mérite-t-elle le nom de spirituelle[3].

Cette hiérarchie constitue une série continue; la nature ne fait pas de sauts; l'intelligence et la liberté ne surgissent pas dans le monde subitement, avec toute leur perfection; elles présentent de longs commencements; à peine visibles à leurs débuts, elles grandissent lentement et l'univers offre le spectacle d'un principe unique, qui croît sans cesse jusqu'à son complet achèvement.

On retrouve dans ces pages du *De Rerum Principio* la trace évidente d'une influence augustinienne; Scot reste encore fidèle à la tradition philosophique qui, par Avice-

1. *De rer. princ.*, q. 8, n. 51.
2. *Ibid.*, q. 8, n. 52.
3. *Ibid.*, q. 8, n. 27.

bron et saint Augustin, remontait à Plotin. Il ne tient plus le même langage dans ses *Commentaires sur les Sentences*. Il se refuse alors à expliquer la plus ou moins grande activité des formes par leur plus ou moins grande indépendance à l'égard de la matière. Certaines formes très imparfaites, dit-il, sont actives, tel le feu qui n'est qu'un élément; d'autres, plus parfaites, sont inertes, comme les pierres. Des formes de mixtes très inférieurs comme celles des plantes, peuvent se reproduire et des formes indubitablement très supérieures, les formes des astres et des anges, ne jouissent pas de cette activité. Il ne faut pas chercher l'explication des propriétés des formes; le feu brûle parce que sa nature est de brûler, il brûle, c'est un fait[1]; un fait se constate, s'impose, il ne faut pas chercher les raisons d'un fait[2]. La théorie augustinienne du *De Rerum Principio* aurait pu compromettre l'individualité des êtres, puisqu'elle tendait à ramener le multiple à l'unité, et Scot, au moins dans les œuvres de sa maturité, est le philosophe déterminé de la multiplicité.

*
* *

Les formes sont multipliées dans la nature avec les individus, mais dans chaque individu peut-il exister plusieurs formes? ou, pour poser la question dans les termes qu'employait Duns Scot, dans un mixte, pierre ou plante, les formes des éléments composants, eau, terre, feu ou air, subsistent-elles sous la forme propre du composé? Avicebron l'avait soutenu; selon lui, l'individu contenait plusieurs degrés d'être et chacun de ces degrés était constitué par une forme distincte; une forme très universelle, la forme de corporéité, faisait de la matière un corps; une autre plus spéciale survenait et faisait du corps un élément,

1. II. d. 7, q. 1, n. 19; V, 696.
2. I, d. 8, q. 5, n. 24.

enfin la forme du mixte se superposait aux éléments, l'individu était achevé[1]. Avicenne, nous dit Scot, affirmait également que la réalité substantielle des formes élémentaires subsistait intacte dans le mixte, seule leur activité était réduite. Averroès jugeait illogique la solution d'Ibn Sina : comment l'activité d'une forme peut-elle être réduite si sa réalité substantielle ne l'est également? Aussi admettait-il que dans le mixte les formes substantielles demeuraient réduites et diminuées; cette subsistance affaiblie était nécessaire, selon lui, pour expliquer les préparations, parfois très longues, que doit subir une matière avant de recevoir telle ou telle forme[2]. Si les éléments disparaissaient complètement dans le mixte, la matière première recevrait immédiatement la nouvelle forme engendrée et aucune raison n'empêcherait qu'une forme très parfaite ne remplaçât une forme très imparfaite; les formes pourraient se succéder au gré des forces extérieures et aucun lien n'existerait entre les différentes transformations d'un individu.

Scot repousse toute pluralité des formes dans un même individu. Cette théorie ne repose sur aucune preuve; elle est gratuite; dans un mixte nous ne voyons pas agir les formes élémentaires, nous ne constatons que l'action du mixte, rien ne nous autorise donc à affirmer la permanence des éléments. Poser sans raison l'existence de réalités métaphysiques, c'est multiplier les êtres sans nécessité, et c'est folie. De plus, comme les formes sont naturellement suivies de leurs accidents et, entre autres, de la quantité, chacune des formes qui subsisterait dans le mixte conserverait sa quantité et l'unité du corps serait brisée, il ne serait plus une synthèse originale d'éléments divers fondus ensemble, il ne serait plus un être véritable, mais une juxtaposition d'êtres distincts. Au lieu d'un individu un, on aurait un

1. II, d. 15, q. 1, n. 3.
2. Avicebron, *Fons vitæ*, tract. II, n. 2. — Edit. Baeumker, p. 27, ligne 3.

tas de cailloux. Et comment ces individus multiples pourraient-ils s'unir ? ils possèdent des propriétés incompatibles, le feu ne peut coexister avec l'eau et ni le feu ni l'eau ne peuvent s'unir avec la forme de la pierre ou du bois[1].

Le mixte n'a qu'une forme, mais cette forme est plus parfaite que celle des éléments, elle peut faire tout ce que faisaient les éléments et quelque chose en plus. La forme du mixte contient toute la vertu des formes inférieures ; en elle on retrouve accrue la perfection de ses composants, aussi les paroles d'Aristote sont elles susceptibles d'une interprétation légitime et on peut dire, après lui, que les formes élémentaires demeurent virtuellement dans le mixte[2].

Si la réalité substantielle des éléments ne subsiste plus dans le mixte, que deviennent-ils, et d'où surgit la forme qui les remplace ? Il ne faudrait pas croire que les éléments agissent les uns sur les autres et que de leur action mutuelle naît la forme nouvelle. Le mixte remplace les éléments, il n'est pas engendré par eux. L'expérience suffirait à l'établir : pour que l'action réciproque des éléments les uns sur les autres fût la cause génératrice des mixtes, il faudrait qu'au moins deux éléments entrent toujours dans la composition d'un mixte, or il existe des mixtes qui ont été constitués avec un seul élément : n'est-il pas écrit au premier chapitre de la Genèse que les reptiles ont été produits avec l'eau ? D'ailleurs il est manifestement impossible que des composants soient la cause génératrice du composé ; à quel moment pourraient-ils l'engendrer, si ce n'est à l'instant précis où eux-mêmes cesseraient d'exister ? Tant que les formes élémentaires existent, la forme du mixte ne peut être donnée et, quand surgit cette dernière, c'est que les premières ont disparu. Attribuer aux éléments la production du mixte, c'est voir une cause dans un néant[3].

1. II, d. 15, q. 1, n. 5.
2. II, d. 15, q. 1, n. 6.
3. II, d. 15, n. 7.

L'unique cause efficiente de la forme du mixte est un agent extérieur; c'est lui qui dissout les accidents nécessaires à l'existence des formes antérieures, produit ceux qui appelleront la forme nouvelle et, le moment venu, fait naître cette dernière. L'ordre que nous observons dans la suite des générations n'a donc pas, comme le voulaient Avicenne et Averroès, sa raison dans la nature substantielle des êtres[1]; il trouve son explication dans la force des agents extérieurs; en fait, les causes du monde sublunaire n'ont pas assez de puissance pour altérer les qualités de n'importe quel corps et les remplacer par les accidents qui appelleraient une forme quelconque; avec de simples éléments elles ne peuvent faire le corps d'un animal supérieur. C'est ce qui explique la régularité des successions que nous constatons dans la nature, mais cet ordre n'a rien d'absolu, et qu'une cause plus puissante intervienne, Dieu, ou simplement un ange, il sera rompu.

Il semble que la logique de son système devait entraîner Scot à nier toute pluralité de formes dans un individu. Il ne le fit pas et il admit une exception aux principes qu'il avait posés et qui semblaient bien avoir une portée universelle. Selon lui, chez les animaux, il existe deux formes substantielles; une première forme actue directement la matière; le résultat de cette union est le corps de l'animal. La chair, le sang et les os constituent une substance unique, leurs différences sont dues à des accidents; cette substance comprend une matière première et une forme qu'il appelle la forme de corporéité. Le corps est par lui-même inanimé et il demeure substantiellement identique durant la vie et après la mort. Mais il n'a pas sa fin en lui-même, il existe pour recevoir une seconde forme qui lui donnera la vie, il sert de matière à cette forme[2]. Chez l'homme la composition est encore plus complexe, car l'âme humaine

1. II, d. 15, n. 10.
2. *De an.*, q. 15, n. 10.

est un être complet et par suite composé d'une matière et d'une forme ; en nous il existe donc deux formes et deux matières : la forme de l'âme informe la matière de l'âme, puis l'âme tout entière, matière et forme, actue et vivifie le corps entier, lequel est composé à son tour d'une forme de corporéité et d'une matière première.

Nous verrons plus tard[1] le détail de cette étrange théorie, et nous comprendrons alors à quels scrupules théologiques obéit Duns Scot. Il suffit, pour le moment, d'indiquer comment notre auteur croyait sauvegarder l'unité substantielle de l'individu à laquelle il attachait un si grand prix. Elle pouvait paraître compromise, surtout si l'on se rappelle que, dans le système scotiste, matière et forme sont des choses, des actes, des absolus, qui ont tout ce qu'il faut pour exister séparément ; l'individu vivant n'est plus, ce semble, qu'une juxtapositon de trois, ou même de quatre petits individus. L'unité de l'individu serait, en effet, irrémédiablement brisée, si les multiples formes d'un vivant actuaient des matières qui ne seraient que rapprochées et mises côte à côte. L'individu n'existerait plus, seul serait donné un assemblage. L'unité est sauve, si les divers composés qui résultent de l'union des matières avec les formes multiples se subordonnent les uns aux autres, si le composé de matière et de forme de corporéité joue le rôle de matière par rapport à la forme de l'animal. Le composé de la matière et de la forme inférieure devient un être incomplet, il est disposé à recevoir une perfection ultérieure ; ainsi un piédestal qui est, lui aussi, composé d'une matière et d'une forme, est destiné à supporter la statue qui le complète et l'achève. La réalité de l'individu est composée, mais elle reste une, car les différentes couches qui la constituent s'appuient l'une sur l'autre, et si l'une disparaît, les autres s'effondrent. L'individu n'a pas l'unité pauvre et stérile d'une matière ou

1. Cf. chapitre « La nature humaine ».

d'une forme séparées, il n'est pas d'avantage une multiplicité de parties égales assemblées sur un même plan, il est un ensemble de plusieurs réalités qui se superposent et conspirent au même but. L'unité substantielle de l'individu concilie l'un et le multiple. Elle est harmonie. Et cette harmonie est d'autant plus parfaite qu'elle embrasse des éléments de nature diverse. Le semblable ne peut que se juxtaposer au semblable; la matière et la forme se complètent précisément en raison de leur diversité, l'une apporte à l'autre des propriétés qu'elle ne possédait pas. L'unité de l'individu, chose paradoxale, repose sur la distinction de ses principes constitutifs[1].

Scot a-t-il réussi à constituer une unité ontologique? Nous ne le croyons pas. L'individu demeure un assemblage plus ou moins bien agencé de parties distinctes; il n'est pas un être, mais une colonie d'êtres disciplinés.

1. II, d. 12, q. 1, n. 16.

CHAPITRE IV

LE PRINCIPE D'INDIVIDUATION

OMMAIRE : Théorie nominaliste, elle rend la science impossible, elle ne laisse subsister qu'une logique, et une logique fausse; bien plus, elle rend impossible toute idée; elle est antichrétienne; elle n'explique même pas la connaissance sensible. — Réalisme, part de vérité, d'où le problème de l'individuation : nature de la modalité qui individualise l'essence. — Le principe d'individuation n'est pas une négation. — Le principe d'individuation n'est pas la matière, funestes conséquences de cette théorie : l'âme humaine ne serait plus immortelle et les anges ne seraient plus multipliables dans la même espèce, caractère païen de cette dernière théorie. — Le principe d'individuation n'est pas la quantité, cette théorie conduit à celle d'Averroès le maudit sur l'intellect unique. — Le principe d'individuation est une entité positive, l'hœccéité distincte formellement de la substance; comment l'hœccéité se rapproche de la matière. Existe-t-il plusieurs hœccéités dans un individu, une hœccéité pour la forme et une autre pour la matière? Dans un composé il existe trois hœccéités.

Nous avons étudié jusqu'ici les principes constitutifs des substances, mais non des substances telles qu'elles sont réalisées dans le monde. Nous n'avons pas étudié la substance de tel ange ou de tel homme, nous avons considéré la substance sous un aspect général et abstrait, nous n'avons étudié que les espèces. Or les espèces ne sont pas les individus ; être homme et être tel homme, ce n'est pas la même chose. Socrate et Platon, Patrice et François sont des hommes, ils possèdent tous la forme qui les établit dans le degré d'être que l'on appelle l'espèce humaine; mais ils ne possèdent pas cette humanité de la même manière; l'espèce prend chez chacun d'eux une coloration spéciale. Il y a en tout individu quelque chose qui fait

que l'humanité possède un caractère original et incommunicable, quelque chose qui fait que Socrate est Socrate et non Platon, que Patrice, l'apôtre de l'Irlande n'est pas François, le fondateur des Frères mineurs. Un individu est l'espèce, plus quelque chose. Les principes substantiels, matière et forme, qui nous ont manifesté la constitution intime des espèces, sont suffisants pour nous rendre compte de l'aspect spécial que revêt l'espèce en chaque individu. Pourquoi l'humanité devient-elle Socrate ou Platon? Après avoir découvert les principes constitutifs des essences spécifiques, nous devons nous efforcer d'expliquer l'individu. Il nous faut résoudre le problème de l'individuation.

Les nominalistes ont nié l'existence de ce problème : d'après eux, l'essence est par elle-même particulière; du moment qu'elle existe, elle est nécessairement telle ou telle. L'homme en soi est une chimère et les même causes qui font que Socrate est homme nous expliquent pourquoi il est tel homme. Toute nature réelle est particulière, seul l'individuel peut exister; et ce n'est pas de la singularité que nous devons chercher la raison, mais bien de l'universalité, et la raison nous la trouvons dans l'intelligence. L'universel est l'œuvre de l'intelligence, il n'est qu'une idée[1].

Cette doctrine ne va à rien moins qu'à faire des individus des êtres totalement distincts les uns des autres, des touts isolés, fermés. Si les essences sont individuelles par elles mêmes, les individus ne possèdent en eux aucun principe qui les unisse et les dispose en classes naturelles; ils diffèrent les uns des autres par tout l'être qui est en eux; toute l'humanité qui est en Socrate est « socratéisée » et par suite diffère de l'humanité qui, en Platon, est complètement « platonéisée ». L'unité numérique est seule réelle, et les « unités moindres que l'unité numérique », que nous appelons genre et espèce, ne correspondent à

1. II, d. 3, q. 1, n. 1.
2. II, d. 3, q. 1, n, 5.

rien de réel[2]; elles sont de pures fictions[1] construites par notre esprit. Le monde est un immense monceau d'unités hétérogènes, il est multiplicité pure.

Voyons si un pareil univers est intelligible. Peut-il être l'objet d'une connaissance scientifique. L'œuvre de la science consiste essentiellement à disposer les êtres en genres et en espèces; cette classification lui permet de retrouver l'ordre du monde; connaissant les essences il lui suffit de les analyser pour assister à la genèse des propriétés caractéristiques des êtres. Une science qui se bornerait à l'examen des individus se perdrait dans une description stérile de détails infinis; elle n'atteindrait pas les causes. Pour saisir la cause, il faut découvrir en chaque individu l'essence spécifique. Il n'est de science que de l'universel. Cette essence, elle la découvre par induction, en s'appuyant sur des ressemblances qu'elle constate dans la nature; un fait qui se répète identique plusieurs fois est le signe qui lui révèle la présence d'une essence[2]. Pour que la science soit vraie, il faut donc qu'il existe, dans la nature, des essences qui soient universelles de quelque manière; une science qui créerait les ressemblances qu'elle étudie serait une science fausse. La science constate ce qui est; si elle parle de ressemblances entre les êtres, c'est que ces ressemblances existent indépendamment de tout acte d'intelligence[3]. Le feu engendre un feu semblable à lui : si cette proposition est vraie, elle le sera même au cas où aucune intelligence n'existerait; elle implique, par conséquent, qu'entre les deux feux existe une ressemblance réelle et fondée en nature, autrement dit, elle implique que dans le premier et dans le second feu se trouve une espèce commune[4]. Une ressemblance n'est réelle que si dans les indi-

1. *Theorema* 4, n. 1, III, 269.
2. I, d. 3, q. 4, n. 9.
3. II, d. 3, q. 1, n. 4.
4. II, d. 3, q. 1, n. 6.

vidus semblables gît un élément identique. Dans le monde des nominalistes, cet élément commun n'existe pas, les individus diffèrent les uns des autres par toute leur réalité, rien en eux qui ne leur soit exclusivement personnel, rien en eux qui ne soit différent de ce qui existe chez les autres. Aux idées universelles que manie la science aucune réalité ne correspondrait; la science n'est plus une métaphysique qui nous révèle la constitution intime de l'être; elle n'est que l'organisation subjective de nos idées, elle est une simple logique[1].

Et une logique irrémédiablement vaine et stérile, car chacune des idées qu'elle manie est fausse. Si la singularité est un des éléments constitutifs des essences, nos idées qui nous les représentent comme universelles, nous les montrent sous un jour qui n'est pas le leur; nos idées dénaturent leur objet[2]. Jamais nous ne pourrons atteindre la vérité, notre intelligence falsifie tout ce qu'elle touche, elle est orientée vers l'erreur. Il est étrange, pour ne pas dire absurde, qu'une faculté soit naturellement tournée vers le néant.

La théorie nominaliste a des conséquences encore plus étonnantes. Non seulement nos idées seraient des mensonges, mais elles ne pourraient même pas exister. Si les essences sont individuelles par leur propre nature, elles sont des sortes d'atomes complètement hétérogènes, elles n'ont entre elles rien de commun, alors pourquoi notre intelligence, à la vue de Socrate et de Platon, forme-t-elle la même idée d'humanité. Tout en Socrate est individuel, tout est teinté d'une couleur originale et incommunicable, par suite rien en lui ne ressemble à ce qui existe dans Platon. Socrate et Platon sont des individus totalement distincts et aucune « unité moindre que l'unité numérique » ne les réunit en une espèce identique; nous

1. *Theorema* 4, n. 1, III, 269.
2. II, d. 3, q. 1, n. 2.

ne pouvons donc, si nous voulons rester dans le vrai, n'affirmer qu'une seule chose, c'est que Socrate est Socrate et que Platon est Platon, et si nous nous obstinons à abstraire de Socrate et de Platon une qualité commune, la vérité ne peut plus être notre guide, nous faisons œuvre arbitraire et fantaisiste; nous pouvons à notre gré dire que Socrate est un homme, une ligne droite ou courbe, une pierre ou n'importe quoi[1].

Si la théorie nominaliste rend toute connaissance impossible, c'est qu'elle supprime l'objet même de la connaissance; elle bannit l'ordre et l'unité de l'univers, et l'être s'évanouit dans une multiplicité voisine du néant. Tout ordre en effet consiste dans une multiplicité réduite à l'unité; un monde où l'ordre existe comprend nécessairement des inférieurs et des supérieurs, les principes supérieurs se retrouvent chez tous les êtres inférieurs, mais dans un état plus ou moins parfait, l'animalité existe chez l'homme, le bœuf et le rat, mais elle possède en chacun de ces êtres un degré de perfection très différent. Une perfection unique qui se déploie en cascades successives, des genres et des espèces réels qui sont les divers étages de la cascade, des individus qui sont les gouttes de la dernière nappe d'eau : tel est l'image d'un monde ordonné. Un univers ainsi construit se compose d'essences subordonnées entre elles et qui se rattachent les unes aux autres par des liens intelligibles; les essences, comme les nombres, sont les différentes combinaisons possibles d'un même élément[2].

Posez des essences dont la compréhension implique l'individualité, comme le veut le nominalisme, et vous n'avez plus qu'un amas d'unités hétérogènes; toute trace d'ordre s'efface et le monde s'effrite dans une division sans fin. Les espèces et les genres n'existent plus, seuls subsistent des individus. Le monde a cessé d'être un système pour devenir

1. II, d. 3, q. 1, n. 5.
2. *De Rer. Princ.*, q. 19. n. 2.

une multitude réfractaire à toute discipline et, par suite, impénétrable à toute intelligence. Le monde est désordre et inintelligibilité[1].

La foi chrétienne peut-elle se satisfaire d'un semblable chaos? S'il n'est plus d'essence dont la plus ou moins parfaite réalisation constitue la noblesse des êtres, les individus sont incomparables entre eux et il n'y a plus d'individu type à servir de modèle aux individus d'une même espèce; le Christ ne peut pas être l'homme parfait et la perfection des personnes humaines ne peut plus se mesurer d'après leur plus ou moins grande ressemblance avec lui[2].

Enfin, nous devons signaler l'illusion psychologique qui se trouve à la base du nominalisme. Les partisans de cette doctrine ont une grande confiance dans le témoignage de nos sens, et s'ils croient que tout ce qui existe est individuel, c'est beaucoup parce qu'ils sont persuadés que les sens ne saisissent que des réalités individuelles. C'est là une erreur; nos sens saisissent bien quelque chose de réel, mais ce quelque chose n'est pas particulier, il est une propriété commune à plusieurs individus. Les rayons du soleil sont distincts entre eux, chacun possède une réalité propre et différente de la réalité du rayon voisin; or, si nous faisons abstraction des circonstances de temps et de lieu qui sont extrinsèques à ces rayons, il est impossible à nos sens de percevoir en eux la moindre différence. C'est que nos sens ne voient dans les différents rayons solaires qu'une qualité qui leur est commune à tous, la propriété d'éclairer. L'objet de nos sens n'est pas l'unité numérique, mais une « unité moindre que l'unité numérique »[3]. La connaissance sensible serait en vain alléguée en faveur du nominalisme; bien interrogée, elle témoigne contre lui.

1. II, d. 3, q. 1, n. 3.
2. *De Rer. Princ.*, q. 19, n. 9.
3. II, d. 3, q. 1, n. 4.

*
* *

La critique du nominalisme établit que le réalisme renferme une part de vérité; sans doute les universaux n'ont pas l'existence séparée que leur prêtait Platon, mais ils existent d'une certaine façon; il y a dans la nature quelque chose qui correspond à nos idées universelles[1]. Dans chaque être, en plus de son individualité, il existe une réalité qui se retrouve absolument pareille chez les autres individus de même espèce, c'est l'essence. Quel est le mode d'existence propre aux essences? Comment deviennent-elles singulières et individuelles? Le nominalisme avait nié l'existence de ces problèmes, nous comprenons maintenant que ces questions s'imposent au philosophe, et il nous faut les résoudre.

Nous pouvons remarquer tout d'abord, à la suite d'Avicenne[2], que les essences par elles-mêmes ne sont ni singulières ni universelles; l'essence du cheval comprend en sa compréhension tous les éléments qui constituent l'espèce cheval, mais elle ne comprend ni unité ni pluralité, elle est indifférente à toute extension, elle n'exige pas d'être réalisée dans un seul individu, ou dans deux, ou dans une infinité. Supposons un instant qu'il en soit autrement : soit une essence qui implique la singularité, cette essence ne peut plus être multipliée, elle est nécessairement unique, et si toutes les essences sont semblables, le monde devient une réunion chaotique d'atomes réfractaires à toute classification, nous retombons dans toutes les contradictions de la doctrine nominaliste. Serait-ce au contraire l'universalité que les essences impliqueraient? elles ne pourraient plus sans se détruire être réalisées dans un individu. L'universalité est en dehors de la compréhension des essences; elle ne

1. *Theorema* 4, n. 1, III, 269.
2. II, d. 3, q. 1, n. 7.

peut leur appartenir réellement, elle est une création de l'esprit. L'intellect voit une nature, il s'aperçoit que cette nature est réalisée en plusieurs individus, et, pour désigner ce fait, il affecte l'idée qui représente l'essence du caractère d'universalité. L'universel est une « relation à plusieurs », extérieure à la compréhension de l'essence, que l'intelligence attribue à ses concepts. L'universel n'est pas une propriété, c'est un accident surajouté à l'essence. Le logicien exprime cette doctrine en appelant l'universel une intention seconde.

Dans l'intelligence, l'essence n'existe qu'universalisée; dans la nature des choses, elle ne peut exister que si elle reçoit une modalité qui la contractera et la transformera en tel individu; mais cette modalité individuante, comme la relation d'universalité, reste distincte de l'essence; elle ne devient pas un de ses éléments constitutifs.

Le problème de l'individuation consiste à préciser la nature de cette modalité qui rend l'essence singulière; problème subtil et important qu'il sera bon de ne pas aborder directement; la critique des différentes théories qui ont été émises sur ce sujet nous aidera grandement à découvrir la vraie solution, elle circonscrira nos recherches et quand nous aurons dissipé toutes les hypothèses fausses, la vérité nous apparaîtra, du moins la vérité scotiste.

*
* *

Henri de Gand a soutenu que les essences ne sont pas individualisées par l'addition d'une réalité positive. En effet, cette entité serait matière ou forme; elle n'est pas matière, puisque la matière est indétermination pure et que le principe individuant détermine et perfectionne; elle n'est pas forme, car elle aurait besoin d'une autre forme pour l'individualiser; aucune forme, nous venons de l'établir, n'est

par elle-même individuelle, l'essence est en dehors de la singularité et de l'universalité; une forme, même individuante, aurait donc besoin d'une autre forme pour la rendre particulière et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Le principe individuant est purement négatif, il consiste dans une double négation : la négation d'une division en parties et celle d'une identité avec d'autres êtres. Un individu, c'est un être qui possède une unité propre et qui est distinct des autres.

Henri de Gand se borne à énoncer le problème, il n'apporte aucune solution. Socrate est un individu, parce qu'il n'est pas divisé en parties subjectives, comme l'humanité, et qu'il n'est pas Platon, c'est évident. Mais pourquoi n'est-il pas Platon? et pourquoi ne comprend-il pas plusieurs êtres auxquels il puisse se communiquer comme le fait l'humanité? c'est précisément le problème. Tant qu'on ne nous aura pas montré la propriété positive de l'être de Socrate, qui est le fondement de cette double négation, on ne nous aura rien expliqué[2].

Henri fait plus que de laisser la difficulté sans solution, il se contredit[3]. Ne pas être divisé, c'est une perfection et Henri de Gand, puisqu'il n'est pas nominaliste, admet que cette perfection n'est pas un des éléments constitutifs de l'essence. Une essence individualisée est donc plus parfaite qu'une essence pure et simple. Or, pour expliquer cette perfection nouvelle, Henri n'allègue qu'une négation; le non-être, selon lui, est la raison et la cause de l'être. L'être n'est expliqué que par de l'être et pour rendre compte de l'individuation des essences, il faut un principe positif. Thomas d'Aquin a cru trouver ce principe dans la matière.

1. II, d. 3, q. 2, n. 1.
2. II, d. 3, q. 2, n. 1.
3. II, d. 3, q. 2, n. 3.

*
* *

Selon le frère Thomas, les formes sont individualisées par la matière qui les reçoit; la forme, considérée en elle-même, n'implique aucun nombre, elle est en dehors de l'unité ou de la multiplicité; si elle prend un caractère individuel, elle le doit à la matière; le corps est la raison qui explique pourquoi l'humanité devient Socrate ou Platon.

La théorie de l'individuation par la matière introduit dans le système thomiste une contradiction fondamentale. La matière, pour le frère Thomas, est pure puissance, elle est complètement indéterminée; elle ne pourra donc apporter à la forme aucune détermination[1]; comment ce qui est confusion et chaos pourrait-il être la source des propriétés positives qui caractérisent l'individu[1]? comment pourrait-il rendre compte de cette nuance originale et incommunicable que prend la forme individuelle? La forme en s'unissant à la matière ne peut acquérir rien de positif, elle ne peut que se diminuer, s'anémier, s'évanouir; les rayons lumineux qui plongent dans les ténèbres, pâlissent et s'éteignent lentement, ils n'acquièrent pas des colorations nouvelles. Placer dans la matière le principe d'individuation de la forme, c'est se condamner à ne voir dans l'individualité qu'une dégradation de l'espèce; en fait, c'est refuser à l'individu toute perfection propre et personnelle. L'individu perd sa réalité et il est un scandale pour la raison. La négation de l'individu, telle est la signification profonde de la doctrine de l'individuation par la matière.

Quelle est, dans la théorie thomiste, l'individualité des corps soumis à la génération et à la corruption? les formes apparaissent et disparaissent dans une même matière,

1. IV, d. 3, q. 5, n. 1.

elles appartiennent donc au même individu et nous aboutissons à cette étrange conclusion que tous les corps qui depuis la création ont été constitués avec une même matière, terre, eau, feu, mixtes et vivants, sont les métamorphoses d'un individu unique[1]. Essaie-t-on d'échapper à ces conséquences absurdes[2], en faisant remarquer que l'unité spécifique est antérieure à l'unité numérique et qu'une matière identique ne peut supprimer la distinction que les formes tirent de leur nature pour les fondre en un individu unique, on tombe aussitôt dans une autre contradiction; ce feu que je vois peut être changé en cette eau et de nouveau cette eau en ce feu; les deux formes feu sont de même espèce, elles ont même matière, elles appartiennent donc au même individu, et voici deux êtres évidemment distincts qui fusionnent en un seul; deux et un deviennent synonymes.

Si la théorie de l'individuation par la matière se bornait à compromettre l'individualité des corps, le mal serait grave assurément, mais il serait circonscrit; malheureusement la théorie thomiste entraîne des conséquences beaucoup plus funestes : elle rend impossible l'immortalité personnelle des âmes humaines. L'âme est la forme du corps; si la cause de l'individualité d'une forme est dans la matière, l'âme cessera d'être un individu à l'instant où elle se séparera du corps; elle se perdra dans l'espèce et toutes les âmes, après la mort, se fondront en une seule. Socrate, Platon et Callias n'ont qu'une existence éphémère; dès que leur corps se dissout, l'individualité de leur âme s'évanouit, il ne subsiste plus qu'une âme unique. Pour que l'âme puisse subsister sans le corps, il faut qu'elle porte en elle-même la raison de son individualité[3]; si elle est obligée de chercher en un autre être la cause de son existence

1. II, d. 3, q. 5, n. 3, in fine.
2. *Quæst. in meta.*, VII, q. 13, n. 6; IV, 700.
3. *Quodl.*, q. 2, n. 5, XI, 36.

particulière et singulière, son sort restera lié à celui de cet être ; l'eau de la mer prend une forme spéciale quand elle est mise dans un vase, mais quand le vase se brise l'eau retombe dans l'océan et perd son individualité.

Le frère Thomas, qui est un théologien, a voulu échapper aux conséquences logiques de sa théorie en soutenant que l'âme humaine est individualisée par l'aptitude qu'elle possède à s'unir à tel corps, et non par l'union effective à ce corps ; l'âme, même séparée, conserve son aptitude, l'âme de Socrate demeure orientée vers le corps qu'elle animait sur terre, et cette relation inscrite dans la substance même de l'âme suffit pour l'individualiser. Cette modification de la théorie thomiste n'est pas heureuse ; une aptitude est une relation, c'est un accident et tout accident présuppose une substance pleinement constituée et individualisée. La raison des aptitudes différentes que possèdent les âmes humaines doit être cherchée dans leur réalité substantielle. Si l'âme de Platon n'est pas tournée vers le même corps que l'âme de Socrate, c'est qu'il existe une différence intrinsèque dans la nature de ces deux âmes. Expliquer l'individualité par une relation avec le corps, c'est intervertir l'ordre des choses ; c'est parce que les âmes sont déjà individualisées et distinctes les unes des autres qu'elles sont affectées de relations à des corps différents. L'aptitude est une conséquence et une conséquence ne peut jamais produire son principe, l'effet ne peut produire sa cause[1].

A mesure que nous avancerons dans l'étude de la nature nous comprendrons de mieux en mieux que la théorie de l'individuation par la matière est un principe mortel pour le système thomiste. Elle a empêché le docteur dominicain de saisir la vraie nature de l'intelligence humaine : si les formes sont individualisées par une matière qui est pure

1. *Quodl.*, q. 2, n. 6, XI, 37.

puissance et impénétrable à l'intelligence, elles s'obscurcissent dans les individus, elle perdent de leur intelligibilité et le singulier nous devient inconnaissable, notre raison ne peut que deviner sa présence. Elle ne voit pas le réel qui demeure pour elle inintelligible, elle ne connaît que des formes abstraites de la matière, elle est murée dans un certain genre de connaissance; comme un œil qui n'apercevrait le monde qu'à travers un verre coloré, notre intelligence conçoit toute chose sur le même modèle. Nous imposons aux êtres un mode d'existence qui n'est pas le leur; Dieu et les anges nous demeurent radicalement étrangers; quand nous voulons nous les représenter, nous sommes obligés de nous les figurer à l'image des êtres matériels. Du feu, c'est une forme qui actue une matière; un ange, pour nous, c'est encore une forme, qui perfectionne une matière. Nous prêtons aux êtres supérieurs la nature des êtres inférieurs. L'intelligence humaine a un « objet propre » d'où elle ne peut sortir; elle est enfermée comme dans un cachot. Elle ne peut pas plus changer d'objet propre qu'elle ne peut changer de nature; comment alors la vision intuitive de Dieu sera-t-elle possible aux élus? On entrevoit dès maintenant jusqu'où vont les conséquences de l'individuation par la matière.

Enfin Thomas d'Aquin est amené par sa théorie à nier qu'il puisse exister plusieurs anges de même espèce. Les formes des anges ne sont unies à aucune matière, tout ce que l'ange possède de réalité est actuel et formel; par conséquent, deux anges ne peuvent différer entre eux que par une variation dans leur forme; si Gabriel et Michel sont distincts l'un de l'autre, c'est que la forme Gabriel n'est pas complètement semblable à la forme Michel. Or, tout changement dans les formes entraîne un changement dans l'espèce; si la forme Gabriel diffère de la forme Michel, c'est que Gabriel et Michel n'appartiennent pas à la même espèce.

Une dénomination extrinsèque comme la multiplicité numérique exige une dénomination intrinsèque, et chez des êtres qui sont des formes pures, toute dénomination intrinsèque se confond avec une dénomination spécifique [1].

Il existe une raison plus profonde à l'impossibilité d'une multiplicité purement numérique chez les anges; elle se tire de la nature même d'une forme qu'aucune puissance ne resserre [2]. L'être ne contredit pas l'être, aussi est-il contradictoire de soutenir qu'une perfection, abandonnée à sa propre nature et laissée parfaitement libre de se réaliser, ne possède pas tout ce qui lui est possible de posséder; elle réunit en elle toute la réalité qui est de son ressort. Se limiter, c'est se nier partiellement; et un acte ne se nie que s'il y est contraint par un principe distinct de lui. Dans les êtres du monde sublunaire, les formes subissent l'étreinte de la matière, elles sont mordues au cœur par une sorte de demi-néant et cette blessure les affaiblit irrémédiablement. Les formes matérielles sont diminuées, rapetissées, elles ne possèdent pas toute la perfection qu'elles pourraient avoir, elles n'expriment qu'un aspect de l'espèce à laquelle elles appartiennent; aussi peuvent-elles être multipliées. Leur imperfection radicale rend possible leur pluralité numérique. Les formes angéliques n'ont subi aucun contact impur, aussi épuisent-elles toute la perfection qui peut leur être départie. Chaque individu réalise en lui la plénitude de son espèce, il est donc unique; si un autre ange de même espèce était donné, ce second individu posséderait quelque perfection que le premier ne posséderait pas, à savoir la perfection par laquelle il se distingue de lui, et réciproquement; l'espèce n'existerait donc chez chacun deux que diminuée et rétrécie. La multiplicité numérique n'est possible que dans les êtres dont la forme est morcelée par une matière.

1. II, d. 3, q. 7, n. 1.
2. II, d. 3, q. 7, n. 2.

D'ailleurs, la pluralité des individus, fût-elle possible, n'aurait aucune raison d'être; elle n'est qu'un expédient qu'emploie la cause première pour conserver les espèces; quand les individus sont corruptibles, la nature les multiplie afin de sauver l'éternité de l'espèce; le but du créateur ce n'est pas alors l'individu, mais l'espèce. Quand les individus sont éternels eux-mêmes, il est inutile de les multiplier; un seul individu suffit au maintien de l'espèce et l'ange devient une des fins de la nature; sa noblesse est est respectée, il occupe dans le plan divin un rang digne de son excellence. Supposer chez les esprits angéliques une multiplicité numérique, c'est attribuer gratuitement à ces nobles créatures une imperfection qui ne se trouve même pas chez les astres : chaque corps céleste, parce qu'il est éternel, est unique de son espèce. La pluralité des individus ne peut exister que dans les bas-fonds de l'univers, elle échappe à toute logique et à toute finalité parce que les êtres, chez qui elle se trouve, sont blessés par le contact de la matière. Dans les sphères supérieures de l'être les essences sont pleinement intelligibles, elles sont parfaites, elles sont des fins et elles sont uniques[1].

La théorie de l'unité des espèces angéliques est empruntée à Avicenne[2], elle se comprend dans un système émanatiste où l'action de Dieu est fatale et descend par cascades jusqu'aux êtres inférieurs[3]. La causalité divine est conçue sur le modèle d'une dialectique vivante; Dieu est une idée qui déploie spontanément son contenu; tant que l'idée primitive est l'unique source première des êtres qui apparaissent successivement à leur rang, nous avons des idées parfaitement lumineuses et spécifiquement distinctes les unes des autres; la multiplicité numérique ne surgit qu'à l'instant où les idées rencontrent un principe irrationnel, alors elles

1. II, d. 3, q. 7, n. 2.
2. II, d. 3, q. 7, n. 1.
3. II, d. 3, q. 7, n. 6, in fine.

se brisent et s'éparpillent sans aucune loi. Dans un pareil système l'individu échappe à la providence divine. La cause première veille à ce que l'harmonie du monde des idées se maintienne intacte, elle empêche que la disparition d'une espèce ne vienne introduire un désaccord dans le concert de l'univers et si elle sait que certaines espèces ne peuvent être maintenues sans une multiplicité individuelle, elle voudra l'existence de ces individus, mais ces individus seront pour elle sans intérêt, elle ne s'en occupera pas[1]. Dieu voit le flambeau de la vie éternelle que se passent de main en main de pauvres êtres éphémères, seul le flambeau l'intéresse et il dédaigne les esclaves qui le portent.

Qu'un philosophe païen, s'écrie Scot, admette cette doctrine, soit; mais un théologien qui croit que le Christ est mort pour les individus ne doit pas admettre des principes qui, logiquement, le conduisent à la négation impie de l'individu[2]. Une théorie qui nie la réalité positive de l'individu est fausse, car l'existence individuelle est indiscutable. Notre expérience interne nous affirme que nous sommes des êtres véritables, et notre conscience ne peut nous tromper, elle est la source de toute certitude, elle est la pierre immobile sur laquelle nous devons construire la science[3]. Autour de nous, nous voyons également des individus. Les théories scientifiques doivent se modeler sur les faits et non pas les supprimer. Examinons dans cet esprit la doctrine de l'unité des espèces angéliques. Nous constatons, tout d'abord, que cette théorie refuse aux essences des anges une propriété que l'expérience nous montre être celle de toute essence. Toute essence, même l'essence divine, est apte à être communiquée à plusieurs individus. Refuser aux anges le pouvoir de se multiplier, c'est fausser la notion d'essence, c'est émettre une assertion gratuite.

1. II, d. 3, q. 7, n. 10.
2. II, d. 3, q. 7, n. 6.
3. *De Rer. Princ.*, q. 15, n. 3.

Quel serait l'obstacle qui s'opposerait à la multiplication de l'espèce ? il ne peut être une perfection, puisque l'essence divine se communique à plusieurs personnes ; il ne peut être une imperfection, puisque les essences les moins parfaites sont celles dont la multiplication est indéniable[1]. Le nombre des individus auxquels peut se communiquer une essence est illimité ; des propriétés constitutives d'une nature spécifique il est impossible de déduire le nombre des individus qui peuvent la réaliser[2] ; quel que soit le nombre des individus, d'autres restent toujours possibles. Si un ange épuisait son espèce, c'est qu'il posséderait en acte toutes les perfections qui caractériseraient chacun des autres anges possibles, et comme le nombre de ces anges est potentiellement infini, l'ange parfait réunirait un nombre infini de perfections, il serait infini en acte. Une créature infinie, voilà l'absurdité qu'un raisonnement basé sur l'expérience nous permet de découvrir dans la théorie du frère Thomas.

Remarquons enfin que la puissance divine est étrangement limitée par cette théorie ; Dieu peut annihiler tel ange et il ne pourrait pas recréer l'espèce à laquelle appartenait cet ange sans le ressusciter ; Dieu ne pourrait pas faire renaître la même espèce dans un autre individu[3]. Il faut se défier des théories qui limitent la puissance divine, elles sont fauses et funestes.

*
* *

Thomas d'Aquin a compris l'impossibilité d'individualiser les formes par la seule matière ; aussi, en beaucoup d'endroits il donne comme principe d'individuation la

1. II, d. 3, q. 7, n. 3.
2. II, d. 3, q. 7, n. 5 : non est ratio finitatis ex parte multitudinis numeralis.
3. II, d. 3, q. 7, n. 4.

matière scellée d'une quantité; la matière en tant qu'elle exigerait une certaine quantité serait le principe complet qui expliquerait l'individuation des formes [1]. Quelles que soient les interprétations que l'on donne de cette théorie, qu'il s'agisse de l'exigence d'une quantité précise, aux contours nets, ou qu'il s'agisse d'une quantité « interminée », vague, sans figure ni limites [2], nous pouvons affirmer qu'elle n'enlève aucune des difficultés déjà signalées, elle en soulève même de nouvelles. La quantité est quelque chose qui s'ajoute à une substance, elle est un accident. Faire dépendre l'individuation de la forme d'un accident, c'est placer dans l'effet la cause de la cause; un accident sort de la substance, il est produit par la substance, il suppose donc cette substance pleinement constituée, et par suite individualisée. Le porté ne peut soulever son porteur et le fils ne peut engendrer son père [3].

Mais passons par-dessus ces contradictions et admettons qu'un accident puisse individualiser la substance qui le porte, la théorie de Thomas d'Aquin et de Gilles de Rome ne triompherait pas. La quantité ne jouit pas de propriétés spéciales, et elle ne peut pas mieux qu'un autre accident rendre compte de l'individuation. La quantité, comme les autres accidents, varie sans cesse, elle grandit, elle diminue : l'individualité variera-t-elle également? une corde que l'on allonge ne serait plus la même corde et un adulte, parce qu'il n'aurait plus la même taille, ne serait plus l'individu qu'il était dans son enfance [4].

Il reste un seul moyen de soutenir l'individuation par la quantité, ce serait de défendre une doctrine franchement réaliste : Dans chaque espèce une substance unique existe, et les individus résultent des quantités multiples qu'elle

1. II, d. 3, q. 4, n. 9.
2. II, d. 3, q. 4, n. 10.
3. II, d. 3, q. 4, n. 9.
4. II, d. 3, q. 4, n. 3.

reçoit. Tous les êtres de même espèce sont constitués par une seule réalité, et s'ils paraissent distincts, c'est que des quantités diverses ont donné des aspects particuliers à l'unique substance spécifique. Cette théorie n'est pas moins impie que les précédentes. Comment pourrait s'accomplir le mystère de la transsubstantiation? Le prêtre ne pourrait changer la substance du pain en la substance du corps du Christ sans qu'aussitôt toute la substance du pain ne se transsubstantie, et comme cette substance est unique et embrasse la réalité de tous les pains qui sont sur terre, il n'existerait plus de pain sur le globe qui ne fût consacré[1].

De plus, la nature entière deviendrait immobile; la vie et le mouvement ne se produiraient qu'à la surface de la substance unique qui constituerait chaque espèce, les individus naîtraient et disparaîtraient, ce ne serait que changements de quantités, la substance unique de l'espèce demeurerait identique. Nous tombons dans l'absurde rêve d'Averroès le maudit, un seul homme existe et les différentes personnes humaines sont les figures passagères que prend cet homme unique[2].

En identifiant tous les individus d'une même espèce et en les fondant dans une substance unique, cette théorie renouvelle les contradictions des idées platoniciennes[3]. Encore Platon plaçait-il ses idées au-dessus du monde sensible; elles planaient immuables, lumineuses, préservées de tout contact impur; elles ne recevaient aucun accident ni qualitatif ni quantitatif. Le réalisme moderne que nous discutons transforme, comme Platon, des idées universelles et abstraites en des sortes de déesses, et, de plus, il les revêt d'habits qui ne peuvent leur convenir, il leur attribue des quantités multiples; et l'on se trouve devant la contradiction d'une substance qui est à la fois grande et

1. II, d. 3, q. 5, n. 5.
2. II, d. 3, q. 5, n. 7.
3. II, d. 3, q. 5, n. 6.

petite, changeante et immobile. Le réalisme de nos modernes accumule les impossibilités.

*
* *

Nous pouvons maintenant donner la vraie solution du problème de l'individuation. Nous savons que le principe individuant est une réalité positive distincte de l'essence ; nous savons que cette réalité n'est pas un accident extrinsèque, elle est inhérente à l'essence [1]. D'un autre côté elle n'est aucun des deux éléments constitutifs de l'essence, elle n'est pas la matière, nous l'avons longuement établi; elle n'est pas davantage la forme, car c'est précisément cette forme qu'elle doit individualiser, c'est-à-dire modifier sans lui faire subir aucun changement qui entraînerait une variation d'espèce. Il reste qu'elle soit un mode de la substance: elle est la manière d'être que doit prendre toute essence à son entrée dans la réalité des choses [2].

L'entité individuante n'est donc pas un absolu, un acte qui s'ajouterait à la substance; elle est une modalité de la substance réelle. Entre elle et la substance il n'existe pas une distinction semblable à celle qui se trouve entre la matière et la forme, entre Socrate et Platon, il n'existe qu'une « distinction formelle ». Cette dernière distinction, que Scot crut découvrir, est réelle en ce sens qu'elle n'est pas une création de l'esprit, mais elle ne porte pas sur des choses totalement distinctes, elle se borne à désigner la diversité des différentes couches de réalité qui constituent un être.

L'on a vu de ténébreuses profondeurs dans cette distinction scotiste; peut-être, au contraire, est-elle très claire, trop claire même. Nos idées sont l'expression fidèle de la

1. *Quodl.*, q. 2, n. 7; XII, 37.
2. II, d. 3, q. 5, n. 16.

réalité; quand nous avons plusieurs idées d'un seul individu, c'est qu'il est composé, nos idées se trouvent réalisées en lui. De Platon nous avons deux idées, l'idée d'homme et l'idée de tel homme; en Platon il existera donc comme deux tranches de réalité, l'une sera l'humanité, nous l'appellerons l'essence, l'autre particularisera, « platonisera » l'essence. L'entité individuante sera le mode qui rend particulière et individuelle l'essence qui, par elle-même, est en dehors de toute multiplicité[1].

Cette entité qui rend l'essence *ce* ou *cette*, Scot l'appelle parfois *hœccéité*[2], et c'est sous ce nom qu'elle est devenue célèbre dans l'histoire de la philosophie[3]. Cette modalité apporte à la nature une propriété qu'elle n'aurait pas par elle-même : la propriété d'être incommunicable; la substance humaine peut être donnée à une multitude indéfinie d'individus; la même substance augmentée de l'hœccéité ne peut appartenir qu'à un seul. L'entité individuante fait de la substance un être qui existe pour lui-même. Aussi l'hœccéité, sans être à proprement parler une forme, puisqu'elle ne modifie pas la nature spécifique, se rapproche de la forme, elle est une perfection et on peut l'appeler la suprême réalité de la forme[4]. Il y a quelque chose de plus dans une substance individualisée que dans une substance qui ne possède que ses éléments spécifiques[5], et l'on aurait beau analyser la compréhension de l'espèce, jamais on ne parviendrait à connaître un être singulier : l'individu contient une détermination positive qui n'entre pas dans la compréhension de l'espèce[6]. En ce sens on peut dire que l'individu est plus parfait que l'espèce.

Envisagée sous un autre point de vue, l'hœccéité peu

1. II, d. 3, q. 6, n. 15.
2. *In Meta.*, q. 5, n. 61, IV, 173.
3. Renouvier, *Philos. analytique de l'histoire*, III, 143. Paris 1897.
4. II, d. 3, q. 6, n. 12.
5. II, d. 3, q. 2, n. 3.
6. II, d. 9, q. 1, n. 10.

sembler se rapprocher de la matière[1] car elle contracte l'essence[2]; elle la resserre, la rapetisse; elle lui fait prendre un aspect particulier. Aristote envisageait la question sous ce jour quand il plaçait le principe d'individuation dans la matière; il ne parlait pas alors de cette matière qui est une partie de l'essence et qui a besoin elle-même d'être individualisée, il entendait désigner cette entité individuante qui peut, elle aussi, être appelée matière, puisqu'elle joue le rôle d'une matière[3]. Si l'on considère la fonction limitatrice de l'entité individuante, on regardera l'individu comme moins parfait que l'espèce. L'individu est fini, il ne réalise qu'un seul des aspects que peut prendre l'espèce. L'espèce le déborde infiniment, et si un individu épuisait en lui toute la perfection dont l'espèce est capable, il serait infini, nous l'avons vu; il posséderait en acte le nombre infini en puissance des perfections positives que les diverses hœccéités peuvent apporter à l'essence.

Les entités individuantes sont complètement hétérogènes les unes aux autres[4], et elles communiquent aux espèces un caractère ineffable; aussi chaque individu a-t-il son originalité propre, en lui l'espèce est colorée d'une teinte spéciale et il est impossible de trouver deux individus parfaitement semblables[5]. Toutefois la multiplicité des individus est intelligible et soumise à des lois; elle ne résulte pas en effet de l'intrusion dans l'essence lumineuse d'un non-être irrationnel, elle est l'œuvre d'une entité positive que l'intelligence peut pénétrer[6]; les anges connaissent le singulier[2], et si, dans la vie présente, nous ne possédons qu'une connaissance confuse des individus sans jamais avoir l'intuition de leur hœccéité[2], c'est que

1. II, d. 3, q. 6, n. 12.
2. II, d. 3, q. 6, n. 21.
3. *In meta.*, q. 5, n. 61, IV, 173.
4. II, d. 3, q. 6, n. 14.
5. *De Rer. Princ.*, q. 13, n. 13.
6. *Quæst in meta*, VII, q. 15, n. 5; IV, 714.

notre intelligence, par suite du péché ou pour toute autre cause, est momentanément affaiblie[1].

La multiplicité des individus constitue donc un ordre, car tout ce qui est intelligible est ordonné. Les individus sont plus ou moins parfaits[2] et il existe un individu qui leur sert de modèle. Il est un archétype pour les individus, comme il existe un archétype pour les essences. Le Christ est le modèle des individus, comme Dieu le modèle des essences; et l'intelligence qui pourrait pénétrer la nature intime de l'hœccéité verrait la raison pour laquelle les individus sont nécessairement dissemblables les uns des autres et s'éloignent plus ou moins de l'individu-type qui est le Christ[3]. Ces dernières remarques sont extraites de l'œuvre d'inspiration augustinienne, le *De Rerum Principio;* elles s'incorporent parfaitement dans la doctrine du *Commentaire des Sentences*. Dans ces deux œuvres, Duns Scot reste très éloigné de la théorie impie, qui, en individualisant les formes par la matière, affirmait l'égalité originelle de toutes les âmes humaines; l'âme de Jésus et l'âme de Judas ne différaient que par leur corps et la plus ou moins grande vigueur de leur intelligence était due à la perfection du plus matériel de leurs sens, le toucher.

Il reste à nous demander s'il existe dans un être plusieurs hœccéités. La question peut sembler paradoxale, elle s'impose cependant dans le système de Scot. Tout individu, en effet, est composé de matière et de forme et ces deux principes sont des absolus qui pourraient, à la rigueur, exister séparés; possèdent-ils chacun leur entité individuante, ou bien le composé est-il seul à posséder une hœccéité? Renan regarde cette question comme presque insoluble : « Suivant Duns Scot, ce qui constitue l'individualité, c'est la dernière réalité, *ultima realitas,* de la matière ou de la forme ou du

1. I, d. 3, q. 3, n. 24.
2. *De Rer. Princ.*, q. 19, n. 15.
3. *Ibid.*, q. 19, n. 9.

composé. Mais lequel des trois? Filippo Fabri remarque que le Docteur Subtil ne le dit pas expressément. Il semble résulter de tout le système de Duns Scot que le principe d'individuation est la dernière réalité de la forme actualisant la dernière réalité de la matière »[1]. Il nous semble au contraire que le Subtil a résolu la difficulté d'une façon très ferme. Chacune des parties substantielles de l'être, matière et forme, est par elle-même indifférente à être telle ou telle, et comme dans la réalité des choses une nature quelconque ne peut exister séparée de de la modalité qui l'individualise[2] il est nécessaire que chacun des principes de l'être ait son hœccéité, autrement l'individu réel serait composé de parties irréelles, ce qui est une flagrante contradiction. Et c'est ce qu'affirme Scot en termes formels[3]. Il y a, dit-il, six entités dans le composé : la matière et la forme avec leurs hœccéités propres; puis le composé, c'est-à-dire l'être qui résulte de l'union de la matière et de la forme, et ce composé a également une hœccéité. L'unité de l'individu ne souffre en rien de cette multiplicité, car l'unité, nous l'avons déjà remarqué, résulte, non d'une simplicité signe de pauvreté, mais d'une harmonie entre des éléments qui se complètent.

Nous connaissons désormais tous les principes constitutifs de l'individu, nous pouvons aborder l'étude du composé, c'est-à-dire de la substance individuelle; nous serons ainsi amenés à préciser le « réalisme » de Duns Scot.

1. Renan, *Histoire littéraire de la France*, 1869, XXV, 456.
2. *Quæst in meta.*, VII, q. 13, n. 20; XII, 706.
3. *Report. Paris.*, II, d. 12, q. 1, n. 8; XI, 332.

CHAPITRE V

LA SUBSTANCE INDIVIDUELLE

Sommaire : Duns Scot n'est ni réaliste, ni nominaliste; sa solution. — La théorie de l'individu ne concorde pas avec la théorie de la connaissance et toutes les objections adressées par Scot au nominalisme se retournent contre sa propre théorie. Agnosticisme radical. — La substance individuelle est une force; latitude des formes substantielles. Cohérence de cette théorie avec le reste du système.

Duns Scot prend nettement parti contre le réalisme; ses déclarations à ce sujet sont formelles et répétées : l'universel, en tant qu'universel, n'existe pas dans la réalité[1]; du moment qu'une essence est posée dans l'existence, elle est nécessairement individuelle [2]. L'universel n'existe même pas dans les idées qui naissent spontanément en nous au contact de l'expérience sensible; notre intellect agent ne transforme pas l'image en quelque chose d'universel et le premier concept qu'engendre l'intellect patient n'est ni universel ni individuel; il nous représente une nature et rien de plus, nous ne savons pas si cette nature est apte à n'exister qu'en un seul individu ou en plusieurs; autrement dit, la connaissance directe ne comprend que des idées possédant une compréhension sans extension [3]. L'universel est une création de l'esprit[4], il naît de la

1. Cum autem universale in quantum universale nihil sit in existentia, I, d. 3, q. 6, n. 8.
2. *Quæst. in meta.*, VII, q. 13, n, 19; IV, 706.
3. II, d. 3, q. 1, n. 7.
4. *Quæst. in meta.*, VII, q. 13, n. 19; IV, 705.

réflexion. L'intelligence compare les notions que lui a fournies l'expérience, elle voit que ces représentations peuvent s'appliquer à plusieurs individus et elle ajoute à la compréhension de chacune de ses idées une relation extrinsèque : l'extension est constituée. L'universel n'est rien de plus que le rapport, — rapport créé par l'intelligence, — d'une nature, pensée exclusivement en compréhension, avec plusieurs individus; l'universel est une « intention seconde [1] ». La grande erreur de Platon [2] a été d'attribuer aux choses réelles le mode d'existence qu'elles ne peuvent avoir que dans l'intelligence, aussi les idées qu'il a placées comme des archétypes parfaits au-dessus du monde sensible ne sont en fait que des abstractions.

Scot n'est pas davantage nominaliste; s'il admet que tout ce qui existe est individuel, il n'admet pas que toute la réalité qui se trouve dans l'individu est individuelle et nous avons vu avec quelle force et quelle pénétration il réfutait le nominalisme. S'il n'existe rien d'universel dans le monde, l'inconnaissable est partout. Comment raisonner? notre intelligence ne trouve devant elle qu'une poussière de faits totalement dissemblables, impossible de trouver en eux un aspect commun qui puisse donner une signification réelle aux principes premiers, nerf de tout raisonnement; le syllogisme ne rencontre plus de base dans la nature. Comment juger? des faits hétérogènes ne rentrent dans aucun cadre commun et nous n'avons pas le droit de dire que « Socrate est un homme », il est Socrate, rien de plus. A est A, nous ne pouvons dire davantage. Comment penser, penser le réel et le vrai? toute pensée est une classification et une pensée vraie est une classification qui nous représente fidèlement les articulations de l'être. Or des faits, qu'aucune unité supérieure n'en-

1. *Report. paris.*, II, d. 12, q. 5, n. 11-15; XI, 328.
2. *In meta.*, I, s. 1, c. 4, n. 62; III, 37.

globe, répugnent invinciblement à constituer un ordre quelconque. Si en Socrate tout est « Socratisé », au point qu'il ne possède aucun élément commun avec Platon, je n'ai aucune raison de lui appliquer mon idée d'homme plutôt que l'idée d'âne. Et Duns Scot, — qui ne pouvait pas, évidemment, envisager le rôle purement utilitaire dont se contente parfois le nominalisme moderne, — concluait : supprimez l'universel dans les choses, le monde devient un chaos indéchiffrable, la valeur de la métaphysique et de toutes nos connaissances sombre définitivement; nos sciences les mieux enchaînées ne sont qu'un jeu arbitraire d'idées arbitrairement conçues. Toute science est une pure logique et un mystère impénétrable nous entoure. Pour que la science soit possible, il faut qu'un ordre existe dans la nature, il faut que les espèces et les genres soient des réalités; nous voyons cet ordre, nous ne le faisons pas et les divers jugements par lesquels nous classons un individu dans telle espèce et dans tel genre nous révèlent les divers degrés de réalité qui s'étagent dans l'individu [1].

Il semble bien que nous nous trouvions en présence d'une antinomie irréductible : d'un côté la réalité rejette hors de son sein l'universel parce qu'il porte en lui des caractères qui répugnent à l'existence, et, d'autre part, la science exige que son objet, l'universel, soit réel. Duns Scot prétend résoudre la difficulté à l'aide de « l'hœccéité » et de la distinction formelle.

L'individu n'est pas un être simple, il contient toujours au moins deux principes : sa nature et son entité individuante. Ces éléments ne sont pas deux choses qui peuvent exister séparément; entre eux, aucune distinction réelle semblable à celles qui existent entre des absolus comme la matière et la forme, comme Socrate et Platon. Leur dis-

1. *Theorema* 4; III, 269.

tinction n'est ni une distinction réelle, ni une distinction de raison, elle est intermédiaire et Scot lui donne le nom de distinction formelle On interpréterait fidèlement la pensée du Subtil, croyons-nous, en disant que la nature et l'hœccéité ne sont pas des absolus qui existent, mais des principes par lesquels est constitué un composé qui, seul, existe : *non principium quod existit, sed principium quo aliud existit.* Ce sont, pour employer une expression chère à saint Thomas d'Aquin, des relations transcendantales, c'est-à-dire des êtres qui n'existent que l'un par l'autre. Une relation transcendantale n'est pas un accident qui s'ajoute à un être achevé, elle se confond avec l'être dont elle est comme la courbure ; elle désigne un être incomplet, dont toute la réalité consiste dans une orientation vers autre chose, elle est une relation « substantialisée ». Dans l'individu l'élément spécifique est tout entier orienté vers « l'hœccéité » et, tout entière, « l'hœccéité » est orientée vers la nature. Nature et « hœccéité sont les co-principes par lesquels est constitué l'individu qui, seul existe : ils ne sont que les deux aspects réels d'un être unique.

L'intelligence peut considérer séparément ces deux principes ; lorsqu'elle examine le principe spécifique, elle contemple une essence qui n'est ni universelle ni individuelle, mais, si elle prétend réaliser dans la nature des choses cette notion qui n'a qu'une compréhension pure de toute extension, elle oublie que l'essence ne possède pas toutes les conditions requises par l'existence réelle ; l'individu n'est pas qu'une essence, il est une essence complétée par une hœccéité, et d'une moitié d'être on ne peut faire un tout. Il semble que la science possède ainsi un fondement réel, car son objet est réel, et les contradictions d'un réalisme platonicien sont évitées.

Il nous faut maintenant serrer de plus près la réponse apportée par Duns Scot et rechercher si elle se concilie facilement avec les tendances générales du système. La ques-

tion, en effet, est d'un intérêt capital pour l'intelligence de la philosophie scotiste.

*
* *

Remarquons d'abord que la distinction « formelle entre la nature et l'hœccéité » ressemble étrangement à celle que Thomas d'Aquin plaçait entre la matière et la forme, entre l'essence et l'existence[1]. Aucun de ces principes, pour le Docteur dominicain, n'est une réalité complète, aucun n'est intelligible en lui-même, ils existent l'un par l'autre, ils sont intelligibles l'un par l'autre. L'essence, c'est ce qui resserre et limite l'acte d'existence, l'existence c'est ce qui pose l'essence dans la réalité des choses. Impossible de concevoir séparément ces moitiés d'être, tout ce qu'il y a de réel en chacune d'elles est tourné vers l'autre, elles sont des relations, mais des relations qui se confondent avec l'être, des relations transcendantales.

Une sorte de relativisme réaliste se trouve aussi logé au cœur même de la substance, d'où le rôle immense que joue l'analogie dans la théorie thomiste de la connaissance, car c'est l'analogie qui nous permet de suivre les rapports essentiels des êtres les uns avec les autres : la matière n'est connue que par analogie à la forme; la forme, par les analogies fournies par les accidents; Dieu, d'après les analogies entre l'être imparfait et participé et l'être parfait et imparticipé.

Les tendances d'esprit de Duns Scot étaient totalement différentes. Il n'admet comme réel que l'absolu; et de cet absolu il donne une définition très nette : est absolu, — *solutum a relatione,* — ce qui porte en soi son intelligibilité. Le relatif au contraire tire son intelligibilité d'un autre être. Le relatif s'ajoute à l'absolu, il ne peut être qu'un

1. Distinction que Scot n'admettait pas : Credo magis verum quod esse non differt realiter ab essentia, *Report.,paris.*, IV, d. 43, q. 2, n. 18; XI, 838.

accident. Une relation ne constitue jamais l'essence d'un être, elle s'ajoute à cette essence qu'elle suppose pleinenement constituée. La substance et tous les éléments qui composent la substance, matière et forme, sont des absolus; autrement dit, Duns Scot repousse constamment la notion de relation trancendantale. La dérogation qu'il fait inconsciemment à sa règle fondamentale, en faveur de l' « hœccéité » ne va-t-elle pas être funeste à la cohérence logique du système?

Nos concepts, d'après Duns Scot, ne nous représentent que des absolus, ils découpent la réalité en tranches et nos idées ne sont rien de plus que la connaissance d'un de ces morceaux. Un concept n'a donc aucune relation essentielle avec les autres, il est intelligible en lui-même. Notre science est construite à l'image du monde dont elle est le reflet, elle se compose de pièces détachées, ingénieusement juxtaposées. Nos idées ne s'exigent pas les unes les autres, pas plus qu'en dehors de nous la matière n'exige jamais sa forme. L'univers scotiste est privé du lien qu'Aristote avait introduit par sa si féconde notion de privation.

Quelle pourra être alors la valeur de notre connaissance de l'individu? Duns Scot a beau affirmer que l' « hœccéité » est en soi connaissable, que le singulier est intelligible, qu'il est même ce qu'il y a de plus intelligible et que le péché seul est l'obstacle qui nous empêche de comprendre la « singularité » des individus, il n'en reste pas moins vrai que si nous nous plaçons à son point de perspective, jamais nous ne pourrons expliquer qu'un concept, qui ne nous représente que des absolus, soit capable de nous donner une connaissance exacte des principes constitutifs de l'individu qui sont essentiellement relatifs. Nous verrons l'individu comme un assemblage de diverses réalités qui seront toutes intelligibles en elles-mêmes, nous ne le verrons pas tel qu'il est réellement, c'est-à-dire un composé de parties qui ne sont intelligibles que l'une par

l'autre. Nous aurons donc de l'individu une idée fausse et notre science laissant échapper ce qui est seul réel ne sera qu'une logique.

Duns Scot ne fera qu'obéir aux conséquences logiques exigées par sa résolution de placer les « relations trancendantales » hors de notre vision intellectuelle, lorsqu'il nous représentera toutes nos idées découpées dans une sorte d'étoffe homogène, l'idée univoque d'être; l'impossibilité de connaître l'individu apparaîtra alors dans tout son jour. Les individus, seuls êtres réels, présentent une variété infinie; pas un qui soit la répétition pure et simple de son voisin, chacun d'eux reçoit de son hœccéité une coloration spéciale; des idées dont la substance intelligible est fournie par une notion univoque ne pourront reproduire les nuances innombrables de la réalité. Nous ne connaîtrons que de l'homogène, et dans le réel ne se trouvera que de l'hétérogène. Aussi ne devrons-nous pas nous étonner de voir surgir, à propos de chacun des grands problèmes philosophiques, des antinomies irréductibles : Dieu est-il un être libre ou bien une cause qui déploie fatalement ses virtualités? un monde éternel est-il possible? à ces questions Scot se déclarera incapable de donner une réponse rationnelle, et ce sera un aveu d'agnosticisme radical.

La doctrine scotiste sur l'individu aboutit donc à un échec complet et toutes les objections que le Subtil adressait aux nominalistes se retournent contre lui. C'est que le nominalisme et le réalisme, tels que Duns Scot les comprenait, ne sont pas des théories véritablement différentes; elles expriment, d'une façon plus ou moins accentuée, une même conception fondamentale de la réalité extérieure et de la connaissance humaine. L'une et l'autre regardent toute réalité comme un absolu ou comme un assemblage d'absolus; tout, monde des idées et monde de la nature, est une mosaïque. Les nominalistes conçoivent une mosaïque plus fine, les pierres qu'ils manient sont de minuscules

images sensibles; les réalistes prétendent construire leur mosaïque avec un petit nombre d'idées universelles, mais tous s'exercent au même jeu de patience, avec des cubes qui portent eux-mêmes leur intelligibilité, ils ont l'ambition de reconstruire l'univers. Si l'être n'est pas une simple juxtaposition d'absolus, s'il est composé d'éléments qui n'ont d'existence et d'intelligibilité que les uns par les autres, s'il est la synthèse de rapports « substantialisés », en un mot, si, au cœur de l'être, gît une relation transcendantale, nominalistes et réalistes n'en pourront jamais rien savoir. Un principe qui n'est pas une réalité absolue leur échappe fatalement; en fait de relations ils ne peuvent concevoir que les relations accidentelles qui s'ajoutent à l'être; une relation qui serait un des principes réels d'une substance réelle doit leur sembler une parfaite absurdité. Et c'est bien là l'attitude intellectuelle que nous voyons prendre à Duns Scot. Maintes fois il reproche au frère Thomas de commettre la contradiction d'expliquer l'être, — individualité de l'âme humaine ou réalité de la matière, — par une relation qui ne peut exister que si, au préalable, l'être existe pleinement constitué. Duns Scot n'admet que des relations accidentelles. Si l'individu résulte, comme il le soutient, de la fusion de deux co-principes essentiellement orientés l'un vers l'autre, nominalistes, réalistes et scotistes devront s'avouer impuissants à le connaître. L'être sera, à leurs yeux, hétérogène au connaître et nous serons enfermés dans un agnosticisme irrémédiable.

Duns Scot a échoué dans sa puissante tentative d'expliquer l'individu, parce qu'il a voulu concilier deux choses inconciliables : l'affirmation d'une pensée qui ne voit l'intelligible que dans des concepts absolus et l'affirmation d'un individu, composé de deux moitiés d'être, la nature et « l'hœccéité », qui ne sont autres que des relations transcendantales. Le système entier sera vicié par cette erreur. La science ne pourra plus se modeler sur la réalité; pensée

et être n'obéiront pas aux mêmes lois; et nous verrons surgir successivement, à mesure que nous pénétrerons la doctrine scotiste, les funestes conséquences du désaccord entre le connaître et l'être que Scot, malgré lui, a placé dans sa théorie de l'individu. Nous croyons pouvoir affirmer que l'on parviendrait à une interprétation plus acceptable de l'être en s'appliquant à approfondir la théorie thomiste sur la distinction de la matière et de la forme, — ou, si l'on préfère remonter plus haut, en mettant à profit la si profonde théorie d'Aristote sur la privation[1]. La relation est au cœur du réel.

*
* *

Nous avons étudié jusqu'ici les éléments constitutifs de l'individu, il nous reste à considérer la substance individuelle elle-même, c'est-à-dire la synthèse originale qui résulte de la nature spécifique et de l' « hœccéité ».

On peut concevoir la substance individuelle d'une façon toute statique; elle représente alors un degré déterminé d'être et elle possède une fixité parfaite. La moindre variation lui répugne et le plus petit changement ne peut la toucher sans la faire disparaître immédiatement; ajoutez une unité à un nombre et vous obtenez aussitôt un autre nombre, modifiez l'un des éléments qui entrent dans la composition de la substance et vous aurez une nouvelle substance spécifiquement distincte de la première. La substance est donc immobile, le devenir et le mouvement ne se produisent que dans la région des accidents. La nature est semblable à l'océan, les vagues ne s'agitent qu'à la surface, le fond de l'être demeure parfaitement calme. Toutefois une certaine relation existe entre les accidents mobiles et l'immobile substance; les accidents d'une

1. Hamelin., *le Syst. d'Aristote*, IX, l'opposition des concepts, p. 136 et 118, Paris, 1920.

même substance ne peuvent varier que dans des limites déterminées, s'ils éprouvent des changements trop importants, la substance devient incapable de leur servir de support, elle disparaît pour laisser la place à une substance qui sera proportionnée aux nouveaux accidents.

Duns Scot oppose à cette manière de concevoir la substance une théorie complètement différente; pour lui la substance n'est pas une essence qui aurait la morte immobilité d'une idée abstraite, elle est une force.

La substance, en effet, est essentiellement active et point n'est besoin d'imaginer entre elle et les actions de l'individu des accidents aussi hybrides[1] que les facultés. La substance peut parfaitement se passer de ces petits lutins qui, comme de bons domestiques, feraient ce qu'elle est incapable de faire. La chaleur du feu ne chauffe pas par l'intermédiaire d'une « chaleur », elle chauffe par elle-même, ainsi les formes substantielles agissent sans recourir aux bons offices d'un serviteur. Si les formes accidentelles sont actives, les formes substantielles, plus parfaites, le seront bien davantage[2]. D'ailleurs, par quelle cause seraient produites ces facultés? par la substance? alors cette dernière est active et nous tenons la vérité de notre proposition. Par une autre faculté? mais de cette seconde faculté, quelle sera la cause? et nous sommes forcés d'aboutir tôt ou tard à une substance capable d'agir sans le secours d'une faculté, à moins de prendre notre parti d'une régression à l'infini[3].

La première manifestation de l'activité de la substance est la production des accidents propres[4]; à peine constituée la forme agit et elle engendre la quantité. On comprend alors que la taille et la figure d'un individu expriment la nature de l'espèce à laquelle il appartient : les dimensions

1. II, d. 16, q. 1, n. 6-10.
2. *De Rer. Princ.*, q. XI, n. 19.
3. *Report. paris.*, II, d. 16, q. 1, n. 15; XI, 348.
4. *De Rer. Princ.*, q. XI, n. 18.

du corps de la mouche ou du lion sont l'œuvre de la forme.

La substance ne se borne pas à engendrer ses propres accidents, elle agit au dehors d'elle, il existe même certaines générations qui réclament nécessairement son intervention immédiate[1]. Des accidents ont une perfection suffisante pour engendrer d'autres accidents, la chaleur peut produire une autre chaleur, mais ils sont incapables d'engendrer une substance; seule le substance possède assez de force pour donner l'être à une autre substance[2]. Les astres engendreront, par leurs formes substantielles, les âmes des animaux terrestres, et cela, sans aucun intermédiaire; donc, — et c'est une conséquence que nous aurons bientôt à étudier, — l'action à distance existe.

Une force ne possède pas la fixité du nombre; elle peut, sans changer de nature spécifique, être plus ou moins puissante, plus ou moins active; aussi devons-nous nous attendre à rencontrer dans les substances de même espèce une certaine souplesse; elles ne sont pas condamnées à reproduire un degré fixe de perfection, elles sont, au contraire, suceptibles d'être plus ou moins parfaites, ou, pour employer l'expression du moyen âge, elles sont capables d'une certaine « latitude ».

Déjà, chez un seul individu, la forme n'est pas répandue avec la même intensité dans toutes les parties de l'organisme[3]; mais, lorsqu'on la considère chez plusieurs individus, on constate qu'elle est sujette à des variations d'une toute autre importance. La substance individuelle de Socrate est plus parfaite que celle de Platon. Les formes possèdent donc une certaine quantité, non une quantité extensive dont les parties se juxtaposent les unes à côté des autres, mais une quantité intensive ou de perfection[4]. L'individualité

1. II, d. 16, q. 1, n. 16.
2. *Report. paris.*, II, d. 16, q. 1, n. 16; XI, 348.
3. *Ibid.*, I, d. 17, q. 6, n. 5; XI, 102.
4. I, d. 17, q. 4, n. 14.

d'un être consiste précisément dans le degré d'intensité que « l'hœccéité » fait prendre à la nature spécifique.

La substance individuelle est donc une force resserrée, canalisée, aussi ne devrons-nous pas chercher dans ses actions la traduction empirique du principe qui la limite, jamais, en effet, l'action n'exprime la nature de l'élément matériel, elle ne reflète que l'élément formel. « L'hœccéité », qui joue dans la constitution de la substance individuelle le rôle de matière, ne se manifeste pas dans les actes de l'individu; le fils ressemble au père quant aux caractères spécifiques, non quant aux caractères individuels[1]. L'individualité est une condition nécessaire pour agir, car n'agit que ce qui existe, mais elle n'est pas la raison d'agir[2].

La notion de substance immédiatement active a évidemment une origine augustinienne, c'est une des rares thèses que Duns Scot a conservées de l'enseignement des maîtres de son enfance. Elle se concilie mal avec la doctrine que nous lui avons entendu défendre sur la nature des formes substantielles. Une substance essentiellement active devrait déployer progressivement les virtualités qu'elle contient; dans son existence ne devrait survenir aucun changement dont le germe n'ait existé dans un état précédent. D'une telle substance on devrait pouvoir dire que le présent condense le passé et est gros de l'avenir. La théorie augustinienne des vertus séminales s'applique naturellement à des substances que l'on affirme être des forces. Or, nous avons vu avec quelle énergie Duns Scot repousse cette doctrine d'autonomie; pour lui les divers états d'un individu ne sont nullement exigés par les états antérieurs, ils ne sont pas des transformations de germes préexistants, mais des réalités complètement nouvelles déposées dans le patient par l'action des causes extérieures. La substance individuelle est une force aux yeux de Duns Scot, mais

1. II, d. 3, q. 6, n. 22.
2. I, d. 3, q. 6, n. 15.

force qui ne jouit d'aucune indépendance, qui est toujours à la merci d'une force plus puissante et dont l'histoire peut subir, à chaque instant, une brusque révolution due à l'intervention d'agents étrangers. Une telle force ressemble étrangement à une chose inerte.

Enfin, les objections que le Subtil a dirigées contre la doctrine de l'individuation par la matière, ne se retournent-elles pas contre sa propre théorie? Il semble bien, en effet, que Scot fait de « l'hœccéité » une pure matière ; elle ne possède aucune activité et n'imprime pas, même partiellement, son caractère dans l'action de l'individu ; son rôle est unique et c'est celui qui est départi au principe potentiel dans le système thomiste : elle limite la nature spécifique. Comment un tel élément peut-il expliquer les perfections positives que notre auteur a reconnues dans l'individualité ?

La cause profonde de ces antinomies, nous l'avons, croyons-nous, déjà découverte dans le désaccord qui existe entre la théorie de l'individu et la théorie de la connaissance. L'individu porte en son sein une relation transcendentale, il est le composé de deux co-principes dont toute la réalité consiste à être orientés l'un vers l'autre et à se perfectionner mutuellement ; ce sont essentiellement des « moitiés ». Or nous ne pensons que par concepts de choses absolues ; nous ne pouvons donc comprendre que des essences qui portent en elles mêmes leur propre intelligibilité, des entités qui reçoivent leur intelligibilité d'un rapport avec d'autres réalités, comme « l'hœccéité », demeurent nécessairement hors des prises de notre intelligence. Nous sommes condamnés à transformer des *moitiés* en *touts*. Duns Scot est donc fatalement amené, chaque fois qu'il veut parler de l'individu, à traiter les principes relatifs comme des principes absolus, d'où le flottement de sa pensée.

CHAPITRE VI

LES ACCIDENTS

Sommaire : Qualité et quantité; la qualité est première. — Croissance de la qualité; théorie de Godefroid des Fontaines; pour Scot, la qualité est une force qui croît d'une façon continue; l'énergétisme de Duns Scot. — La quantité ne se résout pas en points indivisibles, ni en atomes insécables. — La durée est un continu successif, critiques de la théorie d'Avicenne qui fait du temps un concept de l'intelligence. — Le vide, Duns Scot n'a pas d'opinion ferme; le mouvement, mouvement naturel et mouvement violent; la théorie de l'impetus et Duns Scot. — Le monde de Duns Scot est un ensemble d'individualités agissantes; il est le triomphe du multiple; la continuité du temps, bien qu'affirmée, ne joue aucun rôle dans le système, Scot reste fidèle à la notion augustinienne d'un temps discontinu; le monde offre à Dieu une matière parfaitement malléable, — Séparabilité des accidents absolus et multilocation; esprit algébrique de Duns Scot.

Les accidents sont des perfections secondaires qui s'ajoutent à une substance constituée; Aristote les a classées en neuf genres suprêmes bien connus. Il serait fastidieux de relever tout ce que notre docteur enseigne sur chacun des accidents; il ne fait, la plupart du temps, que répéter les doctrines classiques de la scolastique péripatéticienne, mais il énonce parfois des théories originales, ce sont ces dernières que nous essaierons de faire connaître.

Le premier accident que produit la substance est la qualité; c'est cet accident, en effet, qui est le plus noble de tous, il est essentiellement activité et énergie : la chaleur, lumière, les couleurs sont des qualités et toutes sont des forces. Or dans un être c'est toujours ce qui est le plus noble qui constitue l'élément le plus fondamental et c'est

lui qui est la cause efficiente de tout le reste; toujours et partout, la forme explique la matière. Le finalisme est la vérité.

La qualité, jaillie immédiatement de la substance, est donc l'accident qui exprime le plus parfaitement la nature de l'essence et c'est d'elle que tous les autres, et en particulier la quantité, vont naître successivement. La quantité est une conséquence de la qualité; selon que l'élément formel a plus ou moins de vigueur, il a une tendance à se disperser dans une étendue plus ou moins vaste. La taille d'un animal provient donc, par l'intermédiaire des accidents qualitatifs, de l'âme qui vivifie son corps et lorsque, sous la pression d'un agent extérieur, une substance est obligée de modifier les qualités qu'elle avait produites, c'est cette variation dans les qualités qui entraîne un changement dans la quantité, soit une diminution, soit une augmentation[1].

La quantité est issue de la qualité, mais, une fois produite, c'est la quantité qui sert de support à la qualité. Car toujours ce qui est le moins noble constitue le sujet matériel[2]. La qualité, semblable à ces vivants qui produisent la carapace qui les reçoit, est immédiatement reçue dans l'accident qu'elle vient d'engendrer et elle ne repose sur la substance que par l'intermédiaire de la quantité.

Dans sa théorie des rapports de la qualité et de la quantité, Duns Scot reste constamment fidèle au finalisme; il cherche dans la forme l'explication de tout ce qui existe dans l'individu; le corps ne façonne pas l'âme, c'est l'âme qui façonne le corps : le lion et la mouche ont des corps de dimensions différentes parceque les qualités, émanées de leurs formes substantielles exigent, pour exister et pour agir, des organes de telle ou telle taille.

1. *Theorema* 7, n. 1; III, 271.
2. *Report. paris.*, II, d. 12, q. 2, n. 12; XI, 682.

*
* *

Les qualités sont des formes, elles sont donc simples; elles n'ont pas de parties situées à côté les unes des autres, et toute leur réalité consiste dans un degré indivisible de perfection. Si l'on admet cette notion de la qualité dans toute sa rigueur, surgit aussitôt à l'esprit une difficulté familière à nos contemporains et que les Docteurs du moyen âge avaient très bien entrevue : comment une qualité peut-elle croître? Comment peut-elle être mesurée? l'augmentation semble impliquer une réalité composée de parties à laquelle puisse venir s'ajouter d'autres parties de même espèce, c'est-à-dire une réalité quantitative et l'on ne peut mesurer que les êtres qui sont la répétition d'une même unité, c'est-à-dire les êtres étendus[1].

Godefroid des Fontaines[2] avait nié qu'une qualité fût susceptible du moindre changement. Les qualités, disait-il[3], sont incapables de plus ou de moins; si l'on veut leur faire subir la plus petite variation, elles cessent immédiatement d'être ce qu'elles étaient, elles disparaissent et la réalité qui les remplace est une qualité d'une espèce totalement différente. Un corps s'échauffe, notre imagination nous trompe si elle nous fait croire que l'accroissement de température provient d'une même qualité, la chaleur, qui grandit d'une façon continue; la qualité n'est pas la quantité et elle ne peut être assimilée à une ligne qui s'allonge. L'augmentation de chaleur paraît continue, c'est l'illusion d'une vue confuse des choses, en réalité elle est discontinue et elle se résout en une succession hétérogène d'un grand

1. Cf. Duhem. *Études sur Léonard de Vinci*, III, 328.

2. Maître de théologie à Paris en 1286. Mort en 1303. Séculier. Cf de Wulf, *Hist. de la philosophie médiévale*, p. 440.

3. I, d. 17, q. 4, n. 2. Cette question 4 a deux rédactions que l'on trouve juxtaposées dans l'édition du IIe livre des *Sentences* que les franciscains du couvent de Quaracchi ont publiée en 1912. Cf. également *Report. paris.*, I, d. 17, n. 3; XI, 98.

nombre de qualités dissemblables; chaque fois que le corps change de température, l'accident chaleur qui existait alors s'évanouit et il est remplacé par une autre chaleur numériquement et spécifiquement distincte. Le changement qualificatif se trouve ainsi ramené à une juxtaposition de qualités immobiles et si Godefroid des Fontaines avait écrit de nos jours il eût sans aucun doute fait appel au cinématographe pour faire comprendre sa théorie[1].

Cette manière de concevoir les changements de qualité, répond Duns Scot, conduit à vider l'être de son unité et de sa réalité pour l'effriter dans le néant d'une multiplicité infinie. Un corps placé sur le feu change de température à chaque instant, à chaque instant donc une chaleur disparaît pour être remplacée par une nouvelle totalement différente; chacune de ces chaleurs possède une existence infiniment courte et nous sommes ainsi ramenés à une conception très analogue à celle que nous verrons plus loin et qui construit l'étendue avec des points inétendus; la durée de l'existence d'un être est composée d'instants sans durée et la qualité, chose réelle, n'est qu'une somme de zéros, ce qui est une évidente contradiction[2].

Pour résoudre le problème de la croissance des qualités, Duns Scot reprend la notion de « quantité qualitative » que Richard de Mediavilla et Guillaume Varron avaient défendue[3]. Les qualités ne sont pas de petites essences immobiles que l'on ne peut faire varier sans les détruire, tels les nombres qui deviennent un nombre d'une espèce différente dès qu'on leur ajoute une unité; elles sont des forces et une force peut posséder une intensité plus ou moins grande. Les qualités sont donc susceptibles de plus ou de moins, elles grandissent d'un mouvement continu; la

1. Cette théorie doit intéresser d'autant plus M. Bergson que Godefroid des Fontaines est un intellectualiste décidé.

2. *Report. paris.*, I, d. 17, q. 3, n. 4; IX, 98.

3. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, III, 330.

réalité positive qui existe dans telle qualité ne disparaît pas quand cette dernière s'accroît, elle subsiste, augmentée de nouveaux degrés et devenue plus intense, dans la réalité de la qualité nouvelle[1]. La chaleur du fer qui rougit est une même chaleur dont l'intensité va croissant[2]. Les formes accidentelles sont semblables aux formes substantielles; de même que ces dernières, tout en demeurant spécifiquements identiques chez tous les individus, reçoivent de l'hœccéité une plus ou moins grande perfection, ainsi les qualités sont réalisées plus ou moins parfaitement, elles sont susceptibles d'une certaine « latitude »[3].

Il n'est pas étonnant qu'un énergétiste moderne, comme Duhem, ait jugé cette doctrine remarquable : « Cette théorie, dit-il[4], entraîne tout aussitôt un corollaire d'une extrême importance : l'intensité d'une qualité est désormais susceptible de mesure, comme l'est la grandeur d'une quantité; de même qu'ils s'appliquent à de telles grandeurs, les raisonnements et les opérations de l'arithmétique peuvent combiner entre elles les diverses intensités de même espèce; il sera permis de considérer des *latitudes* multiples et sous-multiples les unes des autres ». Un rapprochement entre l'énergétisme contemporain et la pensée de Duns Scot paraîtra s'imposer davantage lorsque nous posséderons une connaissance d'ensemble du système de notre auteur. Nous verrons que Duns Scot refuse à la raison humaine le pouvoir de choisir entre le Dieu arabe et le Dieu chrétien, entre le monde éternel et nécessaire, où la liberté n'a aucune place, — le monde d'Aristote, — et le monde temporaire et contingent, où la liberté est partout, — le monde des théologiens chrétiens. C'est donc que la réalité qui nous entoure est impénétrable à notre intel-

1. I, d. 17, q. 4, n. 9. (Quaracchi, p. 841.)
2. *Report. paris.*, I, d. 17, q. 3, n. 5; XI 98.
3. I, d. 17, q. 4, n. 9 et n. 17. (Quaracchi, page 842.)
4. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, III, 344.

ligence et, placé devant le problème moderne de la valeur de la science, Duns Scot devrait aboutir logiquement à la doctrine énergétique qui regarde l'univers comme une énergie à jamais inconnaissable, mais sur laquelle nous pouvons agir en lançant le filet de nos constructions mathématiques.

*
* *

La durée d'une qualité qui change n'est pas une succession hétérogène d'éléments infinitésimaux, elle est un continu et la qualité une force en évolution : voyons maintenant si la quantité possède, dans l'espace, une constitution analogue : est-elle une simple coexistence simultanée de points infiniment petits, ou bien, est-elle, au contraire, une réalité qui se répand dans l'espace sans qu'il existe entre ses parties la moindre division actuelle, autrement dit est-elle un continu ?

La doctrine atomiste avait toujours eu des partisans au moyen âge[1], et Roger Bacon l'avait réfutée par des arguments mathématiques que nous allons voir exposés à nouveau par Duns Scot.

Soit deux cercles concentriques ; supposons les composés de points indivisibles. Joignons deux points contigus B et C, pris sur la grande circonférence, au centre A. Ou bien les droites AC, BA coupent la circonférence enveloppée en deux points et l'on est forcé d'admettre qu'une petite circonférence est composée du même nombre de parties égales, — les points indivisibles, — qu'une grande circonférence. Ou bien les droites AB et AC coupent la circonférence intérieure en un seul point D. Par le point D élevons une tangente DE à la petite circonférence ; DE sera perpendiculaire sur les droites AB et AC, donc les angles B

1. Roger Bacon, *Opus majus*, éd. Bridges, I, 151 ; — Oxford 1897.

DE et CDE seront droits, et cependant l'un des deux est nécessairement une partie de l'autre, la partie est devenue l'égale du tout[1].

La géométrie d'Euclide nous fournit encore un autre argument[2]. Le côté et la diagonale d'un carré sont des grandeurs incommensurables, c'est-à-dire qu'on ne peut trouver une unité de longueur dont ces lignes seraient la répétition. Or, si les quantités étaient composées de points indivisibles, cette unité existerait, elle serait précisément l'un de ces points. Le côté et la diagonale deviendraient commensurables; bien plus, ils seraient égaux. Pour le démontrer, par les points contigus A et B d'un côté, menons deux parallèles perpendiculaires sur ce côté; ou bien ces droites coupent la diagonale en deux points contigus et le côté est égal à la diagonale, puisque l'une et l'autre contiennent le même nombre de points; ou bien les parallèles coupent la diagonale en deux points non contigus A′ et B′ : par le point de la diagonale situé entre A′ et B′, traçons une parallèle à AA′; cette droite coupera le côté en un point intermédiaire à A et B; comme nous pouvons faire cette construction sur chacun des points de la diagonale, que chacune de ces parallèles ne pouvant jamais se rencontrer coupera nécessairement le côté en des points différents, nous revenons à la même conclusion : la diagonale et le côté possèdent un nombre égal de points, ils sont égaux.

On pourrait tirer des propositions d'Euclide une multitude d'autres démonstrations qui, toutes, établiraient l'absurdité de la théorie qui compose l'espace avec des indivisibles[3].

Mais cette théorie peut prendre un autre forme. Au lieu de soutenir que les indivisibles sont des points sans dimension, on peut les regarder comme des atomes d'une cer-

1. II, d. 2, q. 9, n. 10.
2. II, d. 2, q. 9, n. 13.
3. II, d. 2, q. 9, n. 13, in fine.

taine étendue; si l'on ne considérait que leur aspect extensif, on pourrait affirmer qu'ils sont divisibles à l'infini, mais ce sont des êtres réels, composés par suite d'une matière réelle et d'une forme réelle, or il se peut que leur forme exige pour exister une certaine masse; essayez de réduire la matière au-dessous de ce minimum, la forme ne trouve plus de support suffisant, elle s'évanouit. L'atome est indivisible, non en raison de sa matière, mais en raison de sa forme[1].

Cette nouvelle théorie n'est pas plus satisfaisante que la précédente et nous retrouvons en elle une tentative pour unir des concepts contradictoires. La quantité de l'atome, nous dit-on, possède une indivisibilité de fait, or il est de l'essence de toute quantité de pouvoir être divisée; du moment que la forme de l'atome exige une matière douée de quantité, elle exige nécessairement cette quantité avec toutes ses conséquences; une forme qui demanderait une quantité indivisible, exigerait une quantité impossible, autant dire que cette forme serait incompatible avec l'étendue[2].

*
* *

La durée est un quantum successif; comme la quantité spatiale, elle est un continu. Elle possède des parties, puisqu'elle est une quantité, mais ses parties n'existent qu'en puissance et il est impossible de les nombrer toutes en acte.

Supposons la durée composée d'instants indivisibles, *a*, *b*, *c*; le mouvement local devient impossible. Considérons, en effet, un mobile qui se déplace sur la ligne AB dans le sens de la flèche; à une certain instant, *a*, il est en A et

1. II, d. 2, q. 9, n. 15 : quanta secundum quod quanta sunt divisibilia in infinitum, non autem secundum quod naturalia.
2. II, d. 2, q. 9, n. 17.

l'instant immédiatement suivant, *b*, il est en B. Les instants *a* et *b* sont contigus par hypothèse, entre eux il n'existe donc aucune durée : comment le mobile ira-t-il de A en B? ces deux lieux sont distincts et, par conséquent, leurs centres sont séparés par une distance non égale à zéro ; pour la parcourir le mobile devrait mettre un certain temps et ce temps n'existe pas. Jamais le mobile ne pourra aller de A en B[1].

Le temps est un continu, soit, mais où existe ce continu? est-il en nous ou bien hors de nous? Le temps ne diffère en rien du mouvement, a soutenu Rabbi Moyses (Maïmonide)[2], il posséderait donc une existence indépendante de nous, il serait une chose au même titre que tous les objets qui nous entourent. Avicenne, au contraire, a prétendu que le temps n'existe que dans notre intelligence; les notions d'avant et d'après, de passé et d'avenir ne sont-elles pas impliquées dans la notion de temps? or, ni le passé ni l'avenir ne sont choses réelles, ce sont des créations de la pensée : « Tu sais, dit le philosophe arabe, qu'une chose est passée, parce que dans ton esprit son image est présente avec l'image de ce qu'elle fut plus tard; tu compares ces deux images et les notions d'antérieur et de postérieur ne sont rien de plus que les idées des relations que tu établis entre ces images ». Le temps n'est rien en dehors de l'intelligence, il est l'ordre que l'intelligence met dans ses idées[3]; un temps extérieur à nous est aussi chimérique que la droite ou la gauche d'une colonne, s'il n'existait aucun être vivant[4]. Le temps est une idée de notre raison.

La théorie d'Avicenne a visiblement intéressé Duns Scot[5], — elle aurait également intéressé Leibniz, — toutefois notre auteur ne l'admet pas et il défend une solution syn-

1. II, d. 2, q. 9, n. 10.
2. *De Rer. Princ.*, q. 18, n. 2.
3. *De Rer. Princ.*, q. 18, n. 10.
4. *Ibid.*, q. 18, n. 9, in fine.
5. *Ibid.*, q. 18, n. 10, in fine.

thétique. Le matériel du temps, c'est-à-dire le mouvement, existe en dehors de nous, dans les choses extérieures, mais le formel, c'est-à-dire la mesure du mouvement selon l'avant et l'après, vient de l'âme et existe dans l'âme [4].

*
* *

Pour achever de comprendre l'attitude de Duns Scot vis-à-vis de la science physique de son temps, il nous faut voir son opinion sur deux questions importantes : la possibilité du vide et les causes du mouvement local.

Dans le système d'Aristote, le vide était impossible [2] et Roger Bacon avait fermement défendu la thèse péripatéticienne [3]. Duns Scot prend une position moins nette ; chaque fois qu'il prononce le mot *vide* il le fait suivre d'une formule dubitative : si le vide existe, si le vide n'existe pas [4]. Scot connaît cependant l'argument célèbre qui établit que, dans le vide, un corps, n'éprouvant plus aucune résistance, tomberait avec une vitesse infinie [5] ; de plus, il attribue à Aristote d'autres démonstrations de la même thèse. Selon le Philosophe l'impossibilité du vide se prouverait par l'analyse de la notion d'espace : qu'est-ce que l'espace, sinon l'ensemble des corps étendus et l'étendue se confond avec la quantité, elle est la propriété accidentelle d'une substance ; or le néant ne peut avoir d'accidents réels, et le vide, qui serait un néant doué d'une quantité, est une monstrueuse contradiction. Dieu ne peut donc produire le vide ; il peut évidemment anéantir les réalités qui se trouvent dans un vase, mais, s'il le fait, le vase s'aplatit aussitôt et les parois viennent se rejoindre.

1. *De Rer. princ.*, q. 18, n. 16.
2. Hamelin, *le Système d'Aristote*, p. 292. Paris, 1920.
3. Rog. Bacon, *Opus majus*, éd. Bridges I, 151. Oxford 1897.
4. II, d. 2, q. 4, n. 11.
5. Argument que Bacon n'avait pas admis, Brewer. 150.

Duns Scot ne réfute pas ces arguments, mais il n'est pas convaincu, car il les fait suivre immédiatement d'autres raisonnements dans lesquels le vide est supposé possible, qui vont à établir que, même dans le vide, le mouvement resterait successif et ne s'effectuerait pas tout entier en un seul instant[1].

Il est évident que Scot n'a pas d'opinion ferme sur la question : notre auteur ne contredit pas ouvertement Aristote, il n'ose ; les arguments du Philosophe sont tellement forts et si universellement reçus ; mais admettre qu'il existe dans la nature créée des lois nécessaires lui répugne immensément : il craint que la puissance divine ne soit limitée.

Le problème du mouvement est étroitement lié à celui du vide, et c'est probablement parce que notre Docteur n'apporta pas une solution nette au second que nous le verrons rester partiellement en dehors de la révolution scientifique qui se préparait.

Il distingue deux sortes de mouvements, les mouvements naturels et les mouvements violents. Étudions d'abord les premiers ; nous les voyons réalisés dans la chute des lourds et l'ascension des légers. Si le corps tombe, ce n'est pas qu'il est poussé du dehors, le principe de son mouvement réside dans sa nature, il est un mobile qui porte en lui-même son moteur et ce moteur n'est autre que le principe substantiel en acte qu'il possède, c'est-à-dire sa propre forme. Le grave tend vers le centre de la terre et le léger vers le haut, parce que leurs formes resteront imparfaites tant qu'elles n'occuperont pas ces endroits ; elles aspirent à leur plein achèvement et cette tendance les pousse vers leur lieu propre.

L'autorité d'Aristote[2] et d'Averroès[3] suffirait à établir

1. II, d. 2, q. 9, n. 41.
2. II, d. 2, q. 10, n. 3.
3. II, d. 2, q. 10, n. 5.

que telle est bien la vraie nature du mouvement naturel, mais on peut l'établir par des raisons démonstratives. Si le corps ne possédait pas en lui le principe de son mouvement, il ne pourrait être mû que par l'un ou l'autre de ces moteurs extérieurs : le centre de la terre ou les astres. Or d'où le centre de la terre tiendrait-il cette propriété d'attirer les lourds? non de ce qu'il est tel corps spécial, car si l'on supprimait la terre, le centre du monde ne serait plus qu'un point mathématique, et cependant les graves continueraient toujours à tendre vers lui; le centre du monde attirerait parce qu'il est tel point, et nous voilà devant la contradiction d'un vide qui agit, d'un néant revêtu d'une propriété réelle. Faut-il chercher dans les astres la cause du mouvement des lourds et des légers? mais c'est fuir les difficultés, non les résoudre, que de recourir à propos de tout à l'agent universel, c'est nier pratiquement l'activité des causes particulières[1]. De plus, dans le cas présent, l'explication proposée n'est pas heureuse; pourquoi l'action des astres ferait-elle tomber certains corps et s'élever certains autres? si on ne considère que l'action des astres, on est obligé de reconnaître qu'elle se déploie uniforme dans toute la nature, uniformes doivent donc être ses effets. Pour rendre compte de la diversité, il faut admettre dans les causes secondes des sources originales d'activité; si, parmi les corps, les uns tendent vers le haut et les autres vers le bas, c'est qu'ils possèdent des formes différentes. L'explication du mouvement naturel, comme l'explication des caractères individuels et spécifiques, se trouve dans la forme; là encore le finalisme est le vrai.

Le mouvement violent, dans la physique d'Aristote, est celui d'un mobile que meut une cause extrinsèque; un projectile reçoit son mouvement d'un moteur étranger et

1. Allusion à une théorie de Gilles de Rome qui est une modification de celle de Roger Bacon. Cf. dans Roger Bacon, Essays collected by Little, art. de Duhem sur l'horreur du vide, p. 275. Oxford. 1914.

s'il ne s'arrête pas quand le moteur cesse d'agir, c'est que ce dernier a transmis à l'air ou à l'eau de la « force pour mouvoir : c'est ainsi que l'aimant donne à une série de morceaux de fer la puissance d'attirer[1] ». Dans cette théorie, il faut donc que le mobile soit toujours baigné dans un milieu extérieur; s'il pénétrait dans le vide, il s'arrêterait aussitôt, ne recevant plus aucune impulsion. A chacun des instants de sa course, le mobile reçoit donc son mouvement du dehors. Expliquer le mouvement des projectiles par une force, — un *impetus*, — engendrée dans le mobile par le moteur[2] devait être la grande révolution scientifique du XIVe siècle et le disciple favori de Duns Scot, Jean des Bassols[3], allait se faire le défenseur de cette loi. Le Docteur Subtil a-t-il eu connaissance de la nouvelle physique qui se préparait? on pourrait le croire, lorsqu'on l'entend affirmer que beaucoup de mouvements dont le principe est intrinsèque au mobile ne sont cependant pas naturels, mais violents; c'est qu'il ne suffit pas, pour que le mobile soit mû naturellement, qu'il possède en lui la cause de son mouvement, il faut encore que sa nature soit disposée à accueillir l'impulsion motrice. Mais dans ce passage[4], Duns Scot n'a nullement l'intention de faire allusion à une nouvelle conception de la physique, il ne prétend à rien de plus que préciser la pensée d'Aristote. D'ailleurs, il semble difficile que Scot ait pris nettement le même parti que son disciple, étant donné sa position hésitante devant le problème du vide. Du moment qu'il regardait comme possible l'opinion qui affirmait le plein dans le monde, la cause des mouvements violents donnée par Aristote devait le satisfaire; il n'avait aucune raison pressante d'en chercher une autre.

1. Hamelin, *Système d'Aristote*, p. 347.
2. Duhem, *Etudes sur Léonard de Vinci*, III, page VI.
3. Id., *Ibid.*
4. II, d. 2, q. 10, n. 9.

*
* *

Nous pouvons maintenant indiquer les traits généraux de l'attitude scientifique du Docteur Subtil. La physique d'Aristote ne lui semble pas invinciblement évidente; peut-être le vide n'est-il pas contradictoire et une théorie qui maintiendrait un mouvement successif dans le vide est possible. De plus, notre auteur n'admet plus que le contact entre l'agent et le patient soit requis pour que l'action se produise, les êtres peuvent agir les uns sur les autres à distance [1], et même ils agissent toujours ainsi, car un contact mathématique entre eux est impossible [2].

La conséquence de cette dernière assertion est immense, c'est toute la conception péripatéticienne du monde qui se trouve complètement transformée. Pour Aristote, un mouvement local est nécessairement antérieur à toute action, car il faut que l'agent et le patient soient mis en contact; aussi le mouvement local est-il premier [3]; et le mouvement local qui est véritablement premier, celui qui donne le branle à tous les autres mouvements, c'est la rotation éternelle des sphères célestes; supprimez-la, et vous figez l'univers dans une immobilité complète. Pour Duns Scot, le mouvement local perd son éminente prérogative; les astres pourraient s'arrêter et la vie du monde ne serait pas compromise [4]. C'est que l'univers n'est pas une machine dans laquelle chaque rouage est mû par un autre [5], il est un système de forces spontanées, et dont beaucoup sont libres. L'harmonie du monde résulte de l'heureuse influence qu'exercent les uns sur les autres des individus actifs et autonomes.

Une seule nécessité semble subsister dans le monde de

1. II, d. 9, q. 2, n. 16.
2. II, d. 9, q. 2, n. 17.
3. Hamelin, *Syst. d'Aristote*, p. 334.
4. *Report. paris.*, II, d. 14, q. 3, n. 6; XI, 343.
5. II, d. 25, q. 1, n. 12.

Duns Scot : la constitution du temps et de l'espace; là, le continu s'impose et il ne nous est pas loisible de regarder cette loi de composition comme contingente. Ni la quantité spatiale, ni la quantité successive ne peuvent être composées d'invisibles. Nous voici en présence d'une loi nécessaire. Toutefois l'auteur n'a pas admis cette conception avec toutes ses conséquences; il aurait dû, en effet, regarder les divers moments de l'existence d'un être comme solidaires : si la durée est continue, c'est qu'elle se confond avec l'évolution d'une même réalité, elle apporte donc, à mesure qu'elle s'écoule, des perfections nouvelles et le temps n'est rien de plus que la mesure des mouvements intrinsèques qui se produisent dans un être et qui le modifient peu à peu. Une blancheur qui a duré une année ne peut plus être complètement semblable à ce qu'elle était au bout d'un jour; son existence d'un an lui a apporté des modifications et l'âge que nous lui attribuons a précisément pour but de mesurer cette évolution interne. Si la blancheur ne changeait pas, elle n'appartiendrait plus au temps, elle ne « durerait » pas, elle « serait ». En elle, à proprement parler, on ne trouverait ni passé ni futur, mais un présent perpétuel.

Or Duns Scot nous dit souvent que les divers moments de l'existence d'un être sont indépendants les uns des autres; la durée n'est pas une évolution, elle est une fastidieuse répétition; une existence plus ou moins longue n'apporte aucune perfection aux êtres qui vivent dans le devenir et une blancheur d'un jour est aussi parfaite qu'une blancheur d'une année ; le temps glisse sur les êtres et ne mord pas sur eux; il leur demeure extrinsèque. La permanence numérique d'un individu est indépendante des instants A, B, C, D, de son existence, peu importe qu'ils soient ou non contigus; l'individu peut cesser d'exister en B et C, si les principes susbtantiels qui le constituaient reparaissent en D tels qu'ils étaient en A, il n'aura pas changé; ce sera le

même individu, numériquement le même, qui existe en A et en D. On comprend que la résurrection des corps ne présente aucune difficulté, elle ne dépasserait même pas, rigoureusement parlant, les forces de la nature [1]. Quant à la morale, on peut prévoir qu'elle s'intéressera peu à la vie présente ; à quoi bon nous commander d'aider nos semblables à vivre plus longtemps, à allonger une chose qui n'a aucune valeur? Ce serait nous prescrire des devoirs inutiles et futiles.

L'affirmation d'un temps hétérogène, chez le Docteur Subtil, n'est pas une expression qui serait échappée fortuitement à sa plume distraite, elle représente une des conceptions fondamentales de sa pensée. Lorsqu'il traite didactiquement de la nature du temps, il défend une opinion qui respecte la valeur réelle de la durée ; le temps, dit-il alors, n'est pas un simple concept qui n'existerait qu'en nous, il est quelque chose d'intrinsèque aux êtres. Le temps est la mesure des mouvements réels qui s'effectuent en dehors de nous. Mais, lorsque Scot se trouve en présence des grands problèmes philosophiques où la notion de temps se trouve impliquée : les preuves de l'existence de Dieu, la résurrection des corps, nos devoirs envers les autres hommes, c'est à une notion toute différente du temps qu'il fait appel : le temps ou succession continue n'existe plus en dehors de nous; les choses possèdent une existence dont les instants sont discontinus et indépendants. La continuité du temps est une création de notre intelligence. Telle est la conception qui, bien que désavouée et réfutée, demeure l'idée directrice de son intelligence, et cette notion, à ses yeux, est d'origine augustinienne[2].

Pour saint Augustin, dit-il dans le *De Rerum Principio,* le temps n'existe que dans l'âme; le passé et le futur ne possèdent aucune réalité en dehors de nous, ils ne sont que

1. Cf. Chapitre la nature humaine.
2. Et ce serait là une nouvelle ressemblance de la philosophie cartésienne avec l'augustinisme.

des idées [1]; dans les choses, l'instant présent seul existe et ces présents fugitifs sont discontinus, ils brillent comme des éclairs qu'aucun lien ne relie [2]; c'est en comparant les images que notre mémoire conserve des instants divers et multiples, que notre intelligence construit la notion de temps continu. On comprend que, dans ses *Commentaires sur les Sentences,* Scot ait été si vivement intéressé par la théorie d'Avicenne rapportée plus haut.; il retrouvait en elle la pensée d'Augustin, et à cette pensée il est resté fidèle, quoi qu'il dise. Nous l'avons vu et nous le verrons abandonner définitivement les principales thèses de la philosophie augustinienne sur les raisons séminales et la nature de notre connaissance, mais la notion du temps que lui fournissait saint Augustin lui semblait trop favorable à la toute puissance de Dieu pour qu'il pût renoncer complètement à la mettre en œuvre.

Avec la continuité s'évanouit la dernière unité que nous avions vu subsister dans le monde scotiste, nous ne découvrons plus qu'une multiplicité d'activités indépendantes les unes des autres; l'ordre, s'il se maintient dans une telle foule, ne peut être que le résultat du libre choix d'un nombre infini d'individus, — à moins, et nous aurons à nous demander si ce n'est pas la véritable solution de Duns Scot, que la multitude des énergies autonomes ne soient mâtées par la force arbitraire d'une énergie supérieure.

Pour connaître cet univers où triomphe le multiple, la déduction à priori ne peut être d'aucun secours, seule l'expérience est maîtresse de vérité et, — chose plus importante aux yeux de Scot, — aucune nécessité inhérente à la constitution des êtres n'arrêtera la liberté de l'action divine. Il nous reste à étudier deux miracles qui nous

1. *De Rer. Princ.*, q. 18, n. 14.

2. Tempus est quid discretum omnino, et solum in anima. *De Rer. Princ.* q. 18, n. 27.

montreront jusqu'à quel point le monde offre à Dieu une matière malléable; d'ailleurs la séparabilité des accidents et de la substance ainsi que la possibilité de la multilocation sont, pour Duns Scot, des questions strictement philosophiques.

*
* *

La quantité et la qualité n'existent pas isolées et séparées de toute substance; normalement la quantité est l'étendue d'un corps et la blancheur est la qualité d'une quantité. L'accident est un être diminué; à proprement parler il n'est pas un être, il est « l'être d'un être ». Cependant quel que soit sa fragilité, il est quelque chose d'absolu, c'est-à-dire qu'il exprime un certain degré de perfection; à ne le considérer qu'en lui-même, il possède une valeur propre et seule cette valeur propre constitue son essence. Une dépendance actuelle vis-à-vis d'une autre créature ne peut donc entrer dans sa définition; l'accident n'est pas ce qui est reçu nécessairement dans une substance, mais seulement ce qui est apte à être reçu dans une substance [1]. Il n'existe donc aucune contradiction à ce que des accidents absolus subsistent séparés de toute substance, c'est un miracle, ce n'est pas une absurdité. Et c'est ce qui a lieu dans l'Eucharistie; les accidents du pain consacré demeurent intacts : quantité, couleur et toutes les activités particulières à l'espèce pain, et cependant la substance du pain n'existe plus [2].

Si les philosophes n'ont pas admis la séparabilité des accidents, ce n'est pas qu'ils regardaient le sujet comme appartenant à l'essence de l'accident ou qu'ils affirmaient que l'inhérence actuelle à une substance était un des éléments de l'essence de la quantité et de la qualité; leur

1. IV, d. 12, q. 1, n. 9; VIII, 717.
2. *Report. paris.*, IV, d. 12, q. 2, n. 7; XI, 680.

opinion est une conséquence de la conception qu'ils se formaient de l'action créatrice ; ils admettaient que les individus ne reçoivent pas leur existence immédiatement de Dieu mais d'une série de causes intermédiaires. L'être, selon eux, descend par cascades du principe suprême ; de Dieu émane d'abord une intelligence et de cette première intelligence une sphère céleste et une seconde intelligence ; d'échelon en échelon la multiplicité grandit dans les effets produits et lorsque la vague d'être, ayant franchi tous les degrés de la hiérarchie des causes, déferle dans notre monde sublunaire elle s'éparpille en une poussière innombrable d'individus. L'ordre entre les causes intermédiaires est absolument nécessaire et Dieu ne peut le violer. L'accident ne peut donc être produit immédiatement par Dieu et sans le concours des causes secondes ; il est la dernière maille d'une chaîne et il ne peut apparaître qu'à son rang, derrière lui doit exister la série entière des causes. Or la substance est la dernière de ces causes, celle qui lui donne l'existence et dont il est comme le reflet [1]. Telle est, d'après les Arabes, l'unique raison qui empêche un accident d'être séparé ; et cette raison n'a plus de force pour les chrétiens qui croient en un Dieu libre, créateur de toutes choses.

Le frère Thomas et Henri de Gand, ainsi que plusieurs autres théologiens n'admettent pas que Dieu puisse faire qu'un même et unique corps soit en même temps en plusieurs endroits pour eux ; la multilocation est impossible [2]. C'est restreindre sans motif la liberté divine. Il faut tenir comme possible à Dieu tout ce qui n'est évidemment pas impossible [3] ; or il n'est pas plus difficile d'admettre la multilocation que la compénétration de deux corps, et cette dernière tous la regardent comme possible, elle est d'ailleurs un fait, l'enfantement de Jésus laissa intacte la virgi-

1. IV, d. 12, q. 1, n. 10 ; VIII, 717.
2. *Report. paris.*, IV, d. 10, q. 2, n. 3 ; XI, 636.
3. IV, d. 10, q. 2, n. 15 ; VIII, 511.

nité de Marie, le Christ traversa les portes fermées du cénacle et la pierre du sépulcre ; pendant quelques instants il fallut donc que les portes et son corps occupassent le même lieu[1]. Pourquoi Dieu qui peut créer deux corps dans un seul lieu, ne pourrait-il pas créer un corps avec deux *ubi?* Dieu transforme la substance du pain en la substance du corps du Christ, mais il pourrait tout aussi facilement transformer la quantité du pain en la quantité du Christ et le corps de Jésus, tout en restant unique et localisé dans le paradis, — car il ne faut pas oublier que la transsubstantiation eucharistique n'atteint que le corps transsubstantié, elle ne modifie en rien le corps du Christ, — se trouverait exister dans plusieurs lieux[2]. *L'ubi* est un accident, minuscule il est vrai, mais réel, qui s'ajoute à la quantité ; une quantité peut posséder plusieurs *ubi* comme elle peut recevoir plusieurs qualités[3]; et les rapports que l'individu acquiert ainsi avec de multiples milieux ambiants n'altèrent en rien sa constitution interne[4].

Envisagé du point de vue d'une logique verbale, le problème de la multilocation est très simple : l'*ubi* est un accident, Dieu plaque sur un même individu plusieurs *ubi*. et l'individu se trouve immédiatement en plusieurs endroits, mais si l'on veut envisager pratiquement ce théorème, quelques difficultés d'application surgissent ; Duns Scot les a toutes prévues et il les résout toutes avec une assurance admirable. Admettons que j'aie reçu plusieurs *ubi*, je suis à Paris et aussi à Londres; que m'arrivera-t-il si je tombe dans l'eau à Londres et dans le feu à Paris? mes multiples localisations ne modifient pas mes accidents absolus, encore moins ma subtance, je ne puis donc être à la fois

1. *Report. paris.*, IV, d. 10, q. 2, n. 7; XI, 637.
2. IV, d. 10, q. 2, n. 8; VIII, 512.
3. IV, d. 10, q. 2, n. 11; VIII, 513.
4. *Report. paris.*, IV, d. 10, q. 2, n. 13; XI, 639.

mouillé et brûlé; aussi l'eau de Londres et le feu de Paris agiront sur moi comme s'ils étaient dans le même *ubi*, l'élément le plus fort triomphera et agira seul; je serai mouillé si l'eau est la plus forte, brûlé dans le cas contraire; au cas où ces agents seraient d'une vigueur égale, ils se neutraliseraient et je ne ressentirai rien[1]. Mais si je mange à Paris, aurai-je encore faim à Londres? non, car la nutrition est une modification absolue de mon organisme, elle s'effectue donc dans tous les *ubi* dont mon corps est revêtu, seuls les mouvements locaux qui préparent l'assimilation des aliments, comme la mastication et la déglutition, ne s'effectuent qu'en un seul endroit[2]. Je pourrai parler et discuter avec moi-même, mes idées resteront numériquement identiques dans tous les lieux, mes paroles, résultat du mouvement de ma langue dans le milieu ambiant, seront multipliées; je penserai la même idée à Paris et à Londres, mais je parlerai à Paris tandis que je me tairai à Londres. Tout ce qui implique relation avec le milieu extérieur varie avec les *ubi* que j'occupe, je puis être couché à Paris et marcher à Londres[3]; tout ce qui est perfection absolue de mon corps m'affectera partout, et si je reçois un coup d'épée à Londres je serai blessé en tous les lieux que j'occupe et si je meurs à Paris partout je serai mort[4].

Duns Scot aime à manier une sorte d'algèbre métaphysique, il pose des définitions, puis, avec une intrépidité qu'aucune absurdité n'effraie, il déduit inlassablement. Pour le suivre, il faut renoncer à comprendre, et se tenir aveuglément aux règles du calcul. Duns Scot aurait été un Wells ou un Conan Doyle de première force.

1. *Report. paris.*, IV, d. 10, q. 2, n. 18; XI, 640.
2. IV, d. 10, q. 2, n. 16; IV, 516.
3. IV, d. 10, q. 2, n. 26; VIII, 526.
4. IV, d. 10, q. 2, n. 17; VIII, 520.

CHAPITRE VII

LE MONDE

Sommaire : La nature des astres selon les Arabes, selon les théologiens, la raison humaine ne peut choisir entre ces deux conceptions; évolution de la pensée de Scot depuis le *De Rerum Principio*. — Influence des astres sur le monde : sur les marées, sur les métaux, sur les vivants, sur l'homme. L'astronomie et la médecine. Comment les astres agissent. — La possibilité d'une création éternelle; Duns Scot n'apporte pas de solution, signification de son silence. — Quelques précisions sur le nombre infini, un monde éternel n'implique pas la contradiction d'un nombre infini. — Les théories astronomiques de Duns Scot, leurs rapports avec la science moderne.

Le monde peut se diviser en deux parties très inégales : le monde des astres et le monde des êtres corruptibles. Déjà nous avons étudié la nature de ces derniers, il nous faut maintenant porter notre attention sur les corps merveilleux, qui brillent au-dessus de nos têtes d'un éclat immuable et dont l'action quasi toute puissante s'étend sur tous les individus qu'emporte le devenir. Les astres sont incorruptibles, c'est indubitable. Mais leur incorruptibilité résulte-t-elle de leur nature même, ou bien provient-elle d'un concours de circonstances heureuses? Est-elle de droit ou simplement de fait? Autrement dit, les astres rentrent-ils ou non sous les lois, que nous avons vu présider à la constitution des êtres matériels? Sur cette question deux théories opposées se heurtent : celle des philosophes et celle des théologiens. Voyons d'abord la première.

Averroès refuse de reconnaître l'existence d'une ma-

tière dans les astres et en cela il se montre le fidèle interprète de la pensée d'Aristote[1]. La matière, selon le philosophe de Stagire, n'existe que dans les corps corruptibles; qu'est-ce, en effet, que la matière, sinon la possibilité pour un être d'avoir une autre forme que celle qu'il possède? La matière est essentiellement une puissance, sa présence indique que l'être est inachevé et qu'il reste toujours susceptible de devenir autre qu'il n'est présentement. Admettre une matière dans un corps incorruptible est une contradiction évidente, c'est affirmer à la fois que ce corps peut et ne peut pas changer. Les corps célestes sont donc parfaitement simples; en eux aucune composition de matière et de forme, de puissance et d'acte, car on ne peut appeler principe constitutif de leur être la puissance qu'ils conservent de se mouvoir et d'occuper de nouveaux lieux[2], c'est là une propriété presque extérieure à eux-mêmes. Leur forme réalise dans la portion d'espace qu'elle occupe toute la perfection dont elle est susceptible; à chaque instant elle est pleinement tout ce qu'elle peut être et la maladie, la vieillesse ou la mort ne peuvent mordre sur elle. Toute corruption est la dissociation d'un composé en ses éléments et la substance qui ne contient en elle aucune multiplicité demeure nécessairement immuable. Comme Dieu, les astres sont éternels, ils n'ont pas eu de commencement, ils n'auront pas de fin; leur pure lumière, qui fait la beauté des sphères célestes a toujours brillé et toujours brillera d'un éclat sans défaillance. Cette immortalité ils ne la doivent pas au fait heureux qu'il n'existe pas dans l'univers de causes capables de les détruire, le hasard n'est pour rien dans leur incorruptibilité; c'est leur propre nature qui les met hors des prises de la mort. Aux astres ne s'appliquent pas les lois qui pèsent sur les êtres d'ici bas, ils n'appartiennent pas à notre monde sublunaire.

1. II, d. 14, q. 1, n. 1.
2. II, d. 14, q. 1, n. 2, in fine.

Sont-ils vivants? Aristote et Averroès, nous assure-t-on, n'ont pas apporté à cette question une réponse ferme; après avoir soutenu que les astres étaient inanimés, ils ont parlé de leur âme. Laissons de côté Averroès et ne nous occupons que d'Aristote[1], nous pouvons affirmer avec certitude que le Philosophe est resté logique avec lui-même : il a nié que les astres fussent des êtres animés. Comment le seraient-ils? ils ne peuvent pas posséder une vie végétative ou sensitive qui suppose un organisme entraîné dans un perpétuel devenir ; quant à la vie intellectuelle, elle est incompatible avec leur nature simple et étendue. Un dilemme s'impose, en effet : ou bien l'intelligence est un des éléments constitutifs des corps célestes et la pensée devient étendue, ce qui est proprement inintelligible; ou bien l'intelligence est une forme spirituelle qui leur est surajoutée et les astres perdent leur simplicité; composés d'une âme et d'un corps ils deviennent alors soumis à la corruption et à la mort. Les astres sont des corps lumineux sans pensée et sans vie. Lorsque Aristote parle de « l'âme des astres », il ne désigne pas une forme qui leur serait inhérente, cette expression s'applique à un moteur extérieur, à l'intelligence qui communique un mouvement éternel aux sphères célestes.

Ces intelligences sont les premières créatures que produit le Principe suprême. Issues nécessairement de l'être divin qu'une loi de sa nature obligeait à sortir de lui-même et à se communiquer à d'autres êtres, elles agissent à leur tour, et non moins nécessairement. Elles voient le Principe premier donner l'être par sa pensée et sa volonté ; et aussitôt elles sont prises par le désir de l'imiter, désir nécessaire qui suscitera des volitions et des actions nécessaires; à l'exemple de Dieu, elles veulent communiquer au dehors d'elles leur propre perfection; une seule action leur est

1. II, d. 14, q. 1, n. 3.

possible : imprimer un mouvement circulaire aux sphères célestes. La rotation des mondes est l'œuvre de l'éternel amour qu'inspire aux intelligences séparées la beauté du premier principe. Mais la masse d'un mobile doit toujours être proportionnée à la force du moteur, une sphère quelconque ne peut donc être mue par n'importe quelle intelligence ; entre la puissance de l'intelligence et la grandeur de la sphère, un rapport nécessaire existe. Supposez un astre de plus dans la sphère des étoiles fixes et la machine universelle se détraque : l'intelligence motrice doit fournir un travail au-dessus de ses forces, elle se fatigue[1] et la rotation de la sphère devenue trop lourde se ralentit peu à peu et, finalement, s'arrête.

Le monde des astres est soumis à la nécessité la plus rigoureuse, il ne comporte pas de place pour le fait contingent, voilà pourquoi il offre un spectacle si merveilleux. L'admirable régularité des rotations célestes n'est pas un produit du hasard, elle provient de l'intelligence et lorsque notre raison admire l'ordre parfait qui règne au firmament, c'est elle-même qu'elle admire, en définitive ; elle retrouve, traduites dans des images d'une pureté sans défaut, les lois mêmes qu'elle porte inscrites en sa nature. Le firmament, premier né des intelligences, est le symbole visible de l'éternelle vérité.

La conception d'Aristote transforme les astres en de quasi divinités, elle rend parfaitement compte de l'ordre que nous découvrons dans les régions du firmament ; la raison humaine demeure impuissante à la réfuter apodictiquement[2], mais les théologiens ne peuvent l'admettre[3]. La foi chrétienne s'oppose à ce que des créatures soient incorruptibles par nature et échappent ainsi,

1. *Report. paris.*, II, d. 14, q. 2, n. 14 ; XI, 339.

2. Forsan naturalia sempiterna non habent materiam, aut non talem, sed solum secundum locum mobilem. *Theorema* 20, n. 11.

3. II, d. 14, q. 1, n. 4.

partiellement, à la toute-puissance de Dieu. Tous les êtres doivent être soumis à la loi de mort, les astres ne peuvent faire exception; comme les autres corps, ils sont susceptibles de se désagréger; par nature, ils sont corruptibles. C'est donc qu'ils sont composés de matière et de forme, au même titre que les corps terrestres. En fait, les astres ne se corrompront jamais, car il n'existe pas de cause assez puissante pour agir sur eux; mais Dieu aurait pu créer cette cause et l'immortalité des corps célestes repose en définitive sur une circonstance heureuse que Dieu a librement voulue. Les astres ne sont plus les grands féodaux de la création qui s'égalaient presque au Souverain Seigneur, ils redescendent au rang de simples serfs sur lesquels Dieu a un pouvoir absolu et direct.

Ils ne sont plus parfaitement immuables; des accidents leur apportent à chaque instant une perfection nouvelle, perfection secondaire, il est vrai, et qui ne modifie pas leur substance, mais réelle et absolue. La lune reçoit la lumière du soleil; les étoiles, elles aussi, ne tirent pas de leur seule nature tout leur éclat, le soleil les éclaire et si le cône d'ombre qui produit les éclipses était assez grand pour couvrir le firmament entier, nous verrions, à la diminution de la lumière stellaire, ce que les étoiles doivent au soleil[1]. Le degré de perfection que possèdent les astres n'est nullement fixé par des lois nécessaires, il dépend d'un acte libre du créateur; Dieu aurait pu faire des sphères beaucoup plus parfaites[2].

Les mouvements célestes peuvent être réguliers, mais ils n'ont rien de nécessaire. Les anges que Dieu a départis aux sphères agissent librement; ils pourraient donc agir autrement qu'ils ne font et communiquer aux astres un tout autre mouvement. Il n'existe pas davantage de lien nécessaire entre tel ange et telle sphère; c'est librement

1. *Report. paris.*, I, d. 44, q. 2, n. 4; XI, 231.
2. *Ibid.*, II, d. 14, q. 2, n. 15; XI, 339.

que Dieu a choisi les anges auxquels il a confié une ou plusieurs sphères[1].

Pour Aristote, au ciel tout est nécessaire, car tout est une conséquence des lois éternelles de l'être; pour Duns Scot, tout est contingent, car tout est une conséquence d'un acte libre de Dieu ou d'un ange : on ne peut concevoir deux doctrines plus opposées et aucune conciliation n'est possible. Le frère Thomas a essayé plusieurs fois de christianiser Aristote, il a toujours échoué. L'assertion fondamentale du Philosophe est la négation de toute matière dans les astres; admettez cette thèse et vous admettez le système entier; Thomas ne pouvait reproduire la négation péripatéticienne dans toute sa force, mais il a eu l'espoir de rester fidèle à la lettre d'Aristote en distinguant deux espèces de matière, la matière des astres et la matière des corps corruptibles[2]; mais comment des principes qui, par hypothèse, sont l'un et l'autre un minimun de réalité, peuvent-ils appartenir à des espèces différentes; un minimum est nécessairement unique[3]. Passons sur cette première contradiction. La matière des astres, nous dit le frère Thomas, serait si parfaitement actuée par la forme que son désir de perfection serait pleinement satisfait, elle ne serait plus en puissance par rapport à une autre forme que la sienne, et c'est là une seconde contradiction. La forme des astres, si parfaite soit-elle, est finie, elle n'est donc pas son opposé, et elle ne pourra donner à la matière la perfection de ce qui n'est pas elle; la matière restera en puissance par rapport à toutes les formes distinctes de celle qui présentement l'actue. Pour que la forme des astres satisfasse complètement la puissance de la matière, il faudrait qu'elle possédât virtuellement la réalité de toutes les autres formes, et c'est impossible; il est au moins une forme dont les

1. *Report. par.*, I, d. 14, q. 2, n. 15.
2. *Op. S. Thomæ*, S. 1ª q. 66, a. 2.
3. II, d. 14, q. 1, n. 2.

astres ne possèdent pas la réalité, c'est l'âme intelligente[1].

Les deux thèses, païenne et chrétienne, demeurent irréductibles malgré les efforts du frère Thomas et la raison humaine les juge également possibles ; pour choisir il faut le secours de la foi. La pensée de Duns Scot, on le voit, s'est profondément modifiée depuis le *De Rerum Principio*. Il ne dit plus avec assurance : quant à moi je reviens à la position d'Avicebron ; il semble avoir oublié tous les arguments qu'il apportait alors pour établir que la même matière existait chez tous les êtres créés[2] ; il n'est plus certain de la doctrine augustinienne. La science arabe a exercé sur son esprit une action croissante ; il croit toujours que la matière se retrouve identique chez tous les êtres, il reste toujours fidèles à son système de liberté, mais il n'ose plus présenter sa doctrine comme une vérité de science ; il la propose comme une simple croyance.

*
* *

Les astres exercent leur influence sur le monde entier. Quand le soleil s'élève au zénith, la terre et l'eau sont attirés vers le « haut » et se transforment en air et en feu ; la chaleur augmente. Au contraire, lorsque le soleil descend et disparaît à l'horizon, l'action réfrigérente des froides étoiles se fait sentir, la température s'abaisse et les deux éléments légers redeviennent de la terre et de l'eau[3]. Tous les faits météorologiques d'ici-bas sont réglés par les astres et si les astrologues pouvaient connaître parfaitement le jeu compliqué des forces célestes, ils pourraient prédire avec une certitude infaillible les pluies, les vents et la température. Cette science, les anges la possèdent[4].

1. II, d. 14, q. 1, n. 3.
2. Cf. *supra*, ch. de la matière.
3. II, d. 14, q. 3, n. 2.
4. II, d. 14, q. 3, n. 5.

L'action de la lune explique les marées; les astrologues ont constaté, en effet, que le gonflement de la mer ne se produit pas toujours au même endroit, il fait en vingt-cinq heures environ le tour de la terre; c'est précisément le temps que met la lune à opérer sa révolution autour de notre globe. Durant sa marche progressive, la « tumeur » de l'océan conserve perpétuellement son centre en une position telle, qu'il reste sur la ligne droite qui rejoint le centre de la terre au centre de la lune. C'est que la lune agit sur les humides comme le soleil sur les secs; elle attire l'eau de même que l'aimant attire le fer. Telle est du moins l'explication que donne Albumasar en son introduction à l'astronomie[1]; et, à la suite de ce maître, Duns Scot explique les particularités du flux et du reflux dans les différentes mers : la mer Septentrionale qui s'étend entre la Norvège et l'Écosse, la mer qui sépare l'Irlande de l'Espagne et la mer Méditerranée. Plus une mer communique librement avec l'océan et plus les marées se font sentir chez elle[2].

C'est encore à l'action des astres qu'est due la présence en certains pays de mixtes parfaits tels que les métaux; la terre n'est pas le principe actif qui explique la formation des gisements de fer ou de charbon, mais les constellations qui envoient leurs radiations sur les régions minières[3].

Les astres exercent également leur influence sur les êtres vivants; ce sont eux qui, avec les cadavres, engendrent les vers et les souris avec les chiffons; eux encore qui font naître des abeilles dans le corps d'un bœuf mort[4]; quant aux animaux supérieurs, ils ne peuvent les engendrer avec

1. Sur Abou Masar qui apprit au moyen âge latin les lois des marées, cf. Duhem, *Syst. du monde*, tome II, pages 369-386.

2. II, d. 14, q. 3, n. 2-4. Sur l'authenticité de ce passage. Cf. Duhem, *Archivum franciscanum historicum*, an III, fasc. 4, page 631. Quaracchi 1910.

3. II, d. 14, q. 3, n. 4, in fine.

4. II, d. 18, q. 1, n. 11.

leur seule énergie ; beaucoup de ces vivants en effet, leur sont supérieurs, aussi ne peuvent-ils donc collaborer avec les parents : l'homme est engendré par l'homme et le soleil [1].

Enfin, ils ont sur l'homme une grande influence [2]. En fortifiant telle ou telle qualité du corps humain, ils rendent l'individu vigoureux ou malade, parfois même ils peuvent occasionner la mort. Ils agissent encore sur les organes des sens, ils troublent l'imagination, comme on le voit chez les épileptiques et les lunatiques ; s'ils ne peuvent influer directement sur l'intelligence et la volonté, facultés spirituelles, ils exercent cependant une action indirecte : en agissant sur nos images sensibles ils modifient le cours de nos pensées et pèsent sur nos volitions. Toutefois l'action des astres sur notre volonté n'est jamais décisive et ne supprime pas notre liberté. Ils peuvent orienter notre sensibilité vers tel ou tel objet, mais une inclination sensible, si forte soit-elle, n'entraîne pas fatalement les décisions de la volonté. Notre liberté reste toujours maîtresse d'elle-même ; elle peut agir dans la direction de l'appétit, elle peut également agir dans une direction opposée, elle peut même s'abstenir d'agir. Aucune étoile, bien plus, aucune créature n'a le pouvoir de déterminer infailliblement nos actes volontaires. Notre liberté est une reine que personne ne peut détrôner. Aussi agissent-ils témérairement les astrologues qui annoncent qu'en telle conjonction de planètes une guerre se déchaînera et qu'en telle autre la paix régnera ; ils oublient que la liberté humaine peut modifier le cours des événements. Sans doute, ils se trompent rarement, surtout s'ils ont la prudence de prédire le mal, par exemple que tous les enfants nés sous une constellation seront luxurieux, car c'est un fait d'expérience que la volonté, malgré sa liberté inaliénable, se laisse fréquemment

1. II, d. 18, q. 1, n. 10.
2. II, d. 14, q. 3, n. 6.

entraîner par les passions; elle peut cependant résister et la prédiction ne sera jamais infaillible. L'action réunie de toutes les étoiles qui portent à la colère ne déterminera jamais fatalement la guerre; la vertu du juste pourra toujours triompher des influences néfastes que lui envoie le firmament[1].

L'influence des astres très restreinte sur nos actes libres, est souveraine sur notre vie organique, aussi la connaissance de l'astronomie est-elle nécessaire aux médecins. Le médecin qui l'ignorerait s'exposerait à donner ses remèdes aux moments inopportuns; l'effet du médicament pourrait être contrarié par les radiations astrales, ou tout au moins agir sans elles. Un facteur puissant de guérison serait négligé[2].

Remarquons enfin que la cause de l'influence des astres ne réside pas dans leur mouvement de rotation, comme l'a soutenu le frère Thomas; les corps célestes agissent par leurs formes substantielles et accidentelles, leur principe actif leur est intrinsèque. Un ciel immobile agirait encore, son action serait même plus forte : une flamme qui ne remue pas brûle davantage qu'un feu qui se déplace[3]. Josué a donc pu arrêter le soleil sans que le repos de la mort s'étende sur tout l'univers. Étienne Tempier[4] a eu raison de défendre sur ce point la liberté divine contre les admirateurs de la philosophie arabe.

*
* *

Le monde a-t-il eu un commencement? la foi chrétienne répondait oui sans hésitation et son affirmation contredi-

1. *Report. paris.*, II, d. 14, q. 3, n. 5; XI, 342.
2. *Ibid.*, II, d. 14, q. 3, n. 6; XI, 342-343.
3. *Ibid.*, II, d. 14, q. 3, n. 6, in fine; XI, 343.
4. *Mandonnet*, catalogue des propositions condamnées, n. 79. *Siger de Brab.*, t. II.

sait nettement les philosophies arabes qui toutes, qu'elles nient la création avec Averroès ou qu'elles en admettent la réalité avec Avicenne, attribuaient l'éternité au monde. Aussi le scandale avait-il été grand lorsque l'on vit Thomas d'Aquin prendre la défense d'Avicenne et démontrer que Dieu eût pu, sans aucune contradiction, créer l'univers de toute éternité : en fait, le monde a eu un commencement, mais c'est la foi qui nous l'apprend et non la raison. Les docteurs traditionnels clamèrent très haut que le frère prêcheur compromettait l'un des dogmes les plus fondamentaux de la foi et le maître dominicain dut se défendre dans un traité contre les « murmurants ». Duns Scot ne fut pas effrayé par les protestations des tenants d'une étroite orthodoxie et, — fait vraiment extraordinaire, — il ne se rangea pas aux côtés des adversaires du frère Thomas.

Aristote, nous apprend Scot, était obligé d'admettre l'éternité du monde, puisqu'il regardait la création *ex nihilo* comme impossible ; Averroès a donc exactement interprété la pensée du Stagirite sur ce point; mais nous ne sommes nullement obligés de partager en tout et sur tout l'opinion d'Aristote; les philosophes ont nié beaucoup de vérités que la raison peut démontrer et ils ont affirmé beaucoup d'erreurs que la raison réfute [1]. Nous sommes libres d'avoir sur la possibilité de la création d'autres idées qu'Aristote et nous verrons, quand le moment en sera venu, que Dieu tire toutes choses du néant.

Dieu aurait-il pu créer de toute éternité? Le monde serait véritablement la créature de Dieu, car à chaque instant il recevrait de Dieu son existence, mais cette dépendance n'aurait pas eu de commencement et c'est depuis toujours que Dieu aurait donné l'être à sa créature. Duns Scot ne donne aucune réponse ferme à cette question; il expose longuement les arguments des partisans de la possibilité

1. *Report. paris.*, II, d. 1, q. 3, n. 11 ; XI, 250.
2. II, d. 1, q. 3, n. 2.

d'une création éternelle[1], puis il les réfute non moins longuement[2]; ensuite il donne les raisons de ceux qui regardent une création éternelle comme contradictoire[3] et il les combat[4]; mais il ne conclut pas cette interminable discussion et il s'abstient de donner son opinion personnelle. Est-ce prudence? c'est possible : Duns Scot n'aurait pas voulu prendre parti dans une controverse dangereuse; ses propres convictions l'auraient entraîné vers la même solution que Thomas d'Aquin, mais il n'aurait pas eu le courage d'abandonner la doctrine que soutenait son ordre pour adhérer aux thèses de son grand adversaire dominicain; une rivalité de personnes et surtout la rivalité si aiguë des Mineurs et des Prêcheurs l'auraient obligé à prendre l'apparence d'un historien qui rapporte impartialement les arguments de deux écoles opposées. Mais ces conjectures sont toujours très problématiques. Il est préférable de se borner à remarquer que son attitude sur la grave question de la possibilité d'une création éternelle est conforme à l'ensemble de son système; Scot devait, pour rester logique avec lui-même, prendre cette position. Nous verrons bientôt qu'il se reconnaît impuissant à choisir rationnellement entre le Dieu arabe et le Dieu chrétien, il devait donc se reconnaître impuissant à choisir entre la notion arabe d'un monde éternel et nécessaire et la notion chrétienne d'un monde qui a été librement créé il y a quelques milliers d'années.

Duns Scot a pu paraître timide en s'abstenant d'apporter sa solution personnelle à un problème difficile et controversé; mais la timidité intellectuelle n'est pas le défaut du Docteur Subtil et son silence sur la possibilité d'un monde éternel cache plutôt une pensée d'une hardiesse singu-

1. II, d. 1, q. 3, n. 2-5.
2. II, d. 1, q. 3, n. 9-15.
3. II, d. 1, q. 3, n. 6-8.
4. II, d. 1, q. 3, n. 16-20.

lière. Il sait[1] que le monde éternel d'Aristote est sorti nécessairement d'un premier principe et que rien de nouveau ne peut se produire en son sein; il est constitué une fois pour toutes, la quantité d'être qu'il contient est constante. Ce que nous croyons être une nouveauté n'est qu'une simple modification de ce qui existait déjà, le fait qui apparaît naît de la disparition des formes antérieures, il n'apporte aucune réalité vraiment originale. Le monde d'Aristote ne possède donc pas de place pour la liberté, puisqu'un acte libre est, par définition, un commencement absolu. En refusant de donner son opinion sur la possibilité d'un monde éternel, Duns Scot avoue donc implicitement ce que nous l'entendrons dire explicitement en d'autres endroits, à savoir qu'entre le système nécessitaire des philosophes et le système de liberté qu'il soutient être le système chrétien, la raison ne peut choisir, la foi seule décide; ce fidéisme est celui que défendra Guillaume d'Ockam. Duns Scot avait semblé se ranger aux côtés de Thomas d'Aquin, en réalité sa pensée est aux antipodes de celle du Docteur dominicain : l'Ange de l'École prétendait maintenir l'harmonie entre la raison et la foi, le Subtil sacrifie délibérément la raison à la foi.

*
* *

La discussion de la possibilité d'une création éternelle ne présente pas seulement un intérêt métaphysique, elle a été pour Duns Scot l'occasion de préciser la notion du nombre infini. Le Docteur Subtil regarde la réalisation d'un nombre infini en acte comme évidemment impossible, mais un monde éternel, dit-il, n'implique pas cette contradiction. Le franciscain Anglais Richard de Mediavilla, dont l'influence augustinienne avait été considérable vers 1280

1. *Quodl.*, q. 21, n. 14; XII, 543.

dans l'ordre des Frères mineurs[1], avait prétendu réfuter Aristote en montrant qu'une création éternelle suppose possible le nombre infini en acte : Dieu, disait-il, « aurait pu créer des hommes de toute éternité, de toute éternité ces hommes eussent engendré d'autres hommes et leur successeurs en eussent fait autant jusqu'à ce jour. Comme d'ailleurs les âmes raisonnables sont incorruptibles, il existerait, d'une manière actuelle, une multitude infinie d'âmes raisonnables[2] ». A cet argument, Scot répond que les hommes, — comme tous les animaux, les ânes, par exemple[3], — auront dû demeurer durant un certain temps sans engendrer, en sorte que le nombre des vivants qui ont existé reste fini. D'ailleurs, ajoute-t-il, ce n'est pas seulement l'éternité du monde qu'une semblable démonstration va à compromettre, mais l'impossibilité de toute durée, si courte soit-elle : dans un jour il y a une infinité d'instants, que Dieu crée une âme en chacun de ces instants et le nombre infini est réalisé. S'il ne peut exister un nombre infini d'âmes raisonnables, c'est pour une raison totalement étrangère à l'éternité du monde, c'est parce que Dieu ne peut faire, ni en un jour ni en une éternité, ce qui n'est pas faisable[4]. Les instants du jour ne sont qu'en puissance, de même que ne sont qu'en puissance les instants d'une durée infinie, les uns et les autres ne sont pas encore « nombrés », ils peuvent être comptés, mais non pas comptés tous ensemble ; Dieu ne peut leur donner à tous une existence actuelle, car il est contradictoire de transformer un nombre infini en puissance, en un nombre infini en acte.

Un monde éternel, dira-t-on encore, implique la contradiction d'une partie plus grande que le tout. Pour le dé-

1. Il fut l'un des juges de Jean-Pierre Olivi, en 1283. Cf. de Wulf, *Hist. de la philosophie médiévale*, p. 387. Paris, 1912.
2. Cité par Duhem, *Léonard de Vinci*, II, 372.
3. II, d. 1, q. 3, n. 17 in fine — 18.
4. II, d. 1, q. 3, n. 20.

montrer, appelons A le midi d'aujourd'hui et B le midi de demain. A et B se trouvent situés entre deux durées infinies, une durée infinie passée et une durée infinie à venir; représentons par P_a, F_a, P_b, F_b, le passé et le futur antérieur et postérieur aux moments A et B, nous aurons les inégalités suivantes :

$$P_b > P_a \qquad (1)$$
$$F_a > F_b \qquad (2)$$

car le passé antérieur à A, midi d'aujourd'hui, est englobé dans le passé antérieur à B, midi de demain; et le futur qui s'étend devant le midi d'aujourd'hui comprend le futur qui s'étend devant le midi de demain. Mais nous avons supposé que A et B sont situés entre deux infinis, et par suite entre deux durées égales, donc

$$P_a = F_a \qquad (3)$$
$$P_b = F_b \qquad (4)$$

Les inégalités (1) et (2) deviennent

$$F_b > F_b \qquad (5)$$
$$P_a > P_b \qquad (6)$$

Les parties sont plus grandes que les touts[1].

A cette démonstration d'allure mathématique, Duns Scot fait une réponse très intéressante[2]. Les qualificatifs d'égal, de plus grand, de plus petit ne conviennent, dit-il, qu'aux quantités finies; il faut que des quantités soient susceptibles d'être mesurées par une même unité, et par conséquent qu'elles soient finies, pour qu'elles puissent être dites égales ou inégales. Appliquer à des quantités données la notion d'égalité, c'est déjà supposer qu'elles sont finies : rien d'étonnant à ce que l'on découvre des contradictions si dans la suite on les suppose infinies; ces contradictions

1. II, d. 1, q. 3, n. 8.
2. II, d. 1, q. 3, n. 20, in fine.

peuvent très bien ne pas exister dans la notion d'une quantité infinie, mais c'est nous qui les introduisons en prétendant mesurer l'infini. Dans l'argumentation précédente il faut donc nier les égalités (3) et (4), une durée infinie ne peut être dite l'égale d'une autre. Il est curieux de noter chez Duns Scot la distinction que désormais ne manqueront jamais de faire les partisans d'un temps infini et aussi, — chose que le Subtil n'a pas envisagée, — d'un espace infini.

*
* *

Étudier la nature des astres est nécessaire, nécessaire comme toute recherche métaphysique, mais cela ne suffit pas, il faut encore expliquer le détail des mouvements célestes. Duns Scot était très au courant des théories astronomiques, toutefois il ne fit dans cet ordre d'idées aucune découverte[1]; aussi nous bornerons-nous à exposer brièvement l'attitude qu'il prit vis-à-vis des théories scientifiques de son époque.

Vers 1230, l'apparition des œuvres physiques d'Aristote, d'Averroès et d'Alpetragius (Al Bitrogi) ébranlèrent la confiance, jusqu'alors universelle, dont jouissait le système de Ptolémée. Averroès établit avec insistance que les excentriques, — c'est-à-dire les cercles dont le centre est situé en dehors du centre du monde — et les épicycles, — c'est-à-dire les petits cercles dont le centre est situé sur les grands cercles, — qu'avait imaginés Ptolémée pour expliquer les mouvements célestes, ne sont pas conformes aux principes rationnels qui doivent servir de base à toute physique; ils supposent une absurdité : l'existence du vide, et leurs mouvements compliqués ne peuvent se déduire des lois nécessaires de l'intelligible. L'astro-

1. Duhem, *Syst. du monde*, III, p. 491.

nome ne doit admettre que des cercles homocentriques, c'est à cette condition seulement qu'il construira une science vraie, ses théories exprimeront fidèlement la réalité et la certitude de l'astronomie égalera celle de la métaphysique. Les raisons qu'apportait Averroès impressionnèrent tellement les esprits du XIIIe siecle qu'un savant comme Roger Bacon [1] hésita toute sa vie entre une astronomie rationnelle, mais qui ne rendait pas exactement compte des mouvements que nous découvrent les observations célestes et une astronomie plus conforme à l'expérience, mais moins rationnelle. L'expérience devait finir par triompher et Duns Scot, avec l'école franciscaine, contribua à sa victoire.

Scot commence son exposé astronomique par la démonstration de l'existence des sphères. Si les astres se mouvaient séparément, l'une ou l'autre des impossibilités suivantes se produirait : ou bien le lieu qu'ils occupaient resterait vide et nous savons que le vide est une contradiction, ou bien un éther quelconque viendrait aussitôt prendre leur place et nous nous trouverions en présence d'un corps céleste qui devrait se comprimer et se dilater, se comprimer devant l'astre, se dilater pour occuper immédiatement le lieu abandonné, or une substance céleste capable de dilatation et de raréfaction est aussi impossible que le vide. Il faut donc que les astres soient fixés à des sphères qui les entraînent dans leur rotation [2].

Les sphères sont au nombre de neuf. Chacune des sept étoiles mobiles ou planètes, — le Soleil, qui, comme les autres planètes, est froid, la Lune, Vénus, Mars, Mercure, Jupiter et Saturne, — en possède une ; les étoiles fixes sont fixées à la huitième sphère, enfin la neuvième entraîne toutes les autres dans le mouvement diurne [3]. Si l'on ne

1. Duhem, *Syst. du monde*, III, 439.

2. Sur l'authenticité des passages cités, cf. Duhem, *Syst. du monde*, III, 493.

3. II, d. 14, q. 2, n. 2.

constatait que des variations dans la longitude et la latitude des étoiles mobiles, des cercles concentriques suffiraient à expliquer tous les mouvements célestes, comme l'a montré Alpetragius[1]. Mais chaque planète possède en outre un mouvement « d'élévation » et de « dépression » qui la rapproche ou l'éloigne du centre de la terre, ainsi que l'a prouvé Ptolémée d'après la variation du diamètre apparent[2]. Or ce troisième mouvement ne peut être expliqué que par des excentriques dont les rotations sont combinées de manière à ce qu'aucun vide ne se produise, et aussi par des épicycles. Les cieux mobiles qui entourent la terre se trouvent ainsi portés au nombre de 25, 23 cieux pour les planètes, le ciel des étoiles fixes et enfin la « neuvième » sphère[3].

En montrant que les conceptions astronomiques d'Aristote et d'Averroès ne s'imposaient pas nécessairement, Duns Scot a collaboré à l'émancipation de la raison humaine; il a frayé le chemin aux nominalistes de l'Université de Paris en qui P. Duhem voit les fondateurs de la science moderne. Pour Averroès les astres étaient des corps d'une essence totalement différente de celle des corps terrestres et leurs mouvements s'effectuaient conformément aux lois nécessaires des intelligences motrices; dans une semblable astronomie l'observation des faits ne pouvait avoir aucun rôle et l'on ne pouvait songer à appliquer au monde céleste les lois physiques que nous voyons réalisées sur terre. L'hypothèse newtonienne et les recherches d'analyse spectrale eussent été, aux yeux d'un averroïste, de parfaites absurdités. L'attitude scientifique de Duns Scot est tout autre; il regarde, du moins dans le système que sa foi lui fait admettre, les astres comme composés de matière et de forme; ils sont donc pour lui des corps semblables à ceux

1. II, d. 14, q. 2, n. 3.
2. II, d. 14, q. 2, n. 5.
3. II, d. 14, q. 2, n. 6-7.

que nous voyons autour de nous. De plus, les mouvements célestes, deviennent contingents; les anges qui les produisent agissent librement, ces intelligences peuvent donc ne pas obéir aux nécessités rationnelles qu'Averroès avait posées à la base de sa physique comme étant les lois mêmes de l'être; seule l'expérience peut nous apprendre les mouvements que les anges ont décidé de communiquer aux sphères. Le monde de Duns Scot ne présente aucun obstacle à l'investigation scientifique. Les théories qu'il estimait expliquer les « apparences » célestes ne pouvaient avoir dans sa pensée une valeur absolue; elles n'étaient pas des vérités nécessaires, et si de nouvelles théories devaient surgir qui expliqueraient mieux les faits, un fidèle disciple de Duns Scot n'aurait aucune raison métaphysique pour les repousser. Il aurait pu être scotiste le Docteur inconnu dont nous parle François de Mayron et qui, dès le début du XIVe siècle, avait conçu l'hypothèse de la rotation de la terre autour du soleil[1].

1. François de Mayron (franciscain, mort en 1325), écrit cette phrase dans ses *Commentaires sur les Sentences* : « Un certain docteur dit qu'en supposant que la terre se meuve et que le soleil reste immobile, on obtient une meilleure disposition du monde »; et François de Mayron ne cherche pas à montrer que cette hypothèse est absurde, il se contente de remarquer qu'elle « ne rend pas compte des mouvements variés des astres ». Cité par Duhem, « François de Mayron, OFM, et la « question de la rotation de la terre », dans *Archivum franciscanum historicum*, an. VI, fasc. 1.

CHAPITRE VIII

LA NATURE HUMAINE

SOMMAIRE : L'unité de forme dans le composé humain; théorie de Thomas d'Aquin, scandale qu'elle souleva. La thèse augustinienne sur la pluralité des formes. — Théorie de Scot, la forme de corporéité. — La génération, pas de succession de formes dans l'embryon; l'organisation du corps vient de la forme de corporéité; la durée de l'existence est due à l'influence des astres; mais comme une existence plus ou moins longue n'a aucune importance dans la philosophie de Scot, le finalisme est sauf. — La vie végétative, sensitive et intellectuelle est donnée par une seule forme; la doctrine contraire conduit à l'averroïsme. L'unité de l'âme se prouve par l'expérience, non à priori; essais de preuve rationnelle tentés dans le *De Rerum Principio*. L'unité de l'individu humain. — Origine des âmes; la raison ne peut établir la création par Dieu de chaque âme. — L'immortalité des âmes ne peut être prouvée rationnellement; la résurrection des corps. Critique de la Grande Année. La résurrection d'un individu n'est miraculeuse que si elle s'opère subitement.

D'après Thomas d'Aquin, il n'existe dans l'homme qu'une seule forme substantielle, l'âme; l'unité de l'individu l'exige. Ne disons-nous pas que l'homme pense et comment ce jugement serait-il vrai si l'âme, principe immédiat de la pensée, ne constituait avec le corps une substance unique? L'homme est à la fois corps et âme, et si l'action de la pensée est attribuée en toute vérité à l'homme, c'est que l'âme n'est pas unie au corps d'une façon extérieure, comme un pilote au navire qu'il dirige. On ne dit pas d'un navire qu'il pense et on ne lui attribue aucune des actions propres au pilote [1]. L'âme ne peut davantage être ajoutée au corps comme un accident à une substance déjà constituée; l'unité

1. *Op. S. Thomæ, Summa theol.*, 1ᵉ, q. 76, a. 1.

d'un être vient de sa forme ; autant de formes autant d'êtres ; posez plusieurs formes dans un homme, une forme de corporéité qui organise la matière, une forme qui soit la source de la vie végétative, une autre qui donne la sensibilité, vous n'avez plus un individu, mais une multiplicité. D'ailleurs cette pluralité de formes serait parfaitement inutile ; les formes se hiérarchisent à l'image des nombres, une forme supérieure contient toute la réalité et toute l'activité des formes inférieures, comme le nombre quatre contient le nombre trois. Si une forme peut façonner un organisme, si une autre forme peut donner la vie, à fortiori l'âme qui est la plus parfaite des formes peut le faire.

Chez l'homme, la même âme intellective fait le corps, le rend vivant et sensible [1]. L'âme informe immédiatement la matière première.

La conséquence de cette théorie, c'est qu'à la mort, notre corps change d'espèce. Vivant, il avait pour forme l'âme, sa substance était humaine ; mort, il possède une autre forme : l'âme est partie et comme la matière ne peut exister séparée de toute forme, il faut qu'une « forme cadavérique » ait remplacé aussitôt l'âme disparue. Cette forme nouvelle est d'une espèce complètement différente, l'âme est immortelle, la forme cadavérique est instable, elle s'évanouit rapidement, une multitude de formes la remplacent, le cadavre cesse d'être une substance, il devient un amas de petits corps en putréfaction.

Guillaume d'Ockam rapporte que la théorie de Thomas sur l'unité de forme dans le composé humain souleva, quand elle fut connue en Angleterre, un scandale presque infini [2]. C'est que des conséquences impies semblaient se déduire logiquement de cette thèse d'origine averroïste [3]. Le

1. *Op. S. Thomæ*, *Summa theol.*, 1ª, q. 76, a. 3.
2. D'Argentré, *Collect. judic.*, I, 202, a.
3. Condamnation des opinions du dominicain Richard Knapwell, en 1285, par Peckham, D'Argentré, *ibid.*, I, 237, b.

corps du Christ au tombeau ne possédait donc plus la forme qu'il avait durant sa vie ; à l'instant où Jésus en croix rendit son dernier soupir, une nouvelle forme substantielle fut introduite et, comme il est de foi que la personne du Verbe est restée unie et à son âme qui visitait les enfers et à son corps qui reposait dans le sépulcre, il faut conclure que le Fils de Dieu n'a pas été seulement homme, il a été une chose d'une tout autre espèce, il a été cadavre. Et si durant les trois jours de la mort du Christ, les apôtres avaient voulu consacrer l'Eucharistie, que serait-il advenu? les paroles sacramentelles font ce qu'elles signifient; les mots : ceci est mon corps, posent sur l'autel le corps, et parce que, en fait, le corps est uni au sang, à l'âme et à la divinité, elles font apparaître sous les espèces du pain, mais seulement par concomitance, le sang, l'âme et la divinité. Quel corps auraient posé les paroles des apôtres durant les trois jours de la mort de Jésus? il n'y avait plus de corps humain, mais un autre être qui avait l'apparence d'un corps humain, et qui était d'une autre espèce, puisqu'il n'avait plus la même forme substantielle. Les apôtres n'auraient pas pu dire leur messe durant ces trois jours. Enfin la thèse de l'unité des formes dans l'homme transforme le culte des reliques en une pure superstition. Le cadavre que laissent les saints n'est plus le corps qu'ils possédaient, alors pourquoi le vénérer? Les ossements que la piété des fidèles recherche et honore avec tant de zèle n'ont jamais appartenu aux saints, ils viennent du cadavre; cadavre et corps n'ayant pas la même forme substantielle sont deux êtres distincts et seul, le corps mérite respect [1].

Robert Kilawrdby, archevêque à Cantorbery, fut le premier qui condamna la théorie de l'unité des formes. Il était un ferme partisan de la tradition augustinienne et la pluralité des formes dans l'être vivant était un fait universelle-

1. Portalié, art. augustinisme dans *Dict. de théologie catholique*, col. 2505.

ment admis dans cette école, bien que diversement interprété[1]. Selon Robert, la matière était active et possédait, sous le nom de vertus séminales, les formes substantielles qu'elle devait manifester plus tard. La vertu séminale, c'était une forme assoupie. Une forme naissante ne venait pas du néant, elle était le développement d'un germe préexistant; de même, une forme mourante, c'était une forme qui reprenait un état d'engourdissement et de sommeil. Les formes des quatre éléments subsistaient dans le mixte. Chez l'homme il existait donc une multitude presque infinie de formes : d'abord les différentes formes donnaient aux os et aux chairs leurs propriétés diverses, puis la forme de corporéité qui dominait les mixtes et les organisait en corps humain, enfin l'âme. L'âme raisonnable est une, mais elle n'est pas simple; elle possède trois parties essentielles : la végétative, la sensitive, l'intellective. Ces trois âmes qui sont comme les membres de l'âme humaine ne naissent pas toutes en même temps; l'âme végétative surgit la première dans l'embryon, puis vient la sensitive et enfin l'intellective[1].

Le 18 mars 1277, Kilwardby condamna tous les points de la doctrine thomiste qui niaient la théorie que nous venons d'exposer[2]. La lutte contre les innovations de Thomas d'Aquin fut continuée vigoureusement par le franciscain Jean Peckham. Déjà, du vivant de Thomas[3], Peckham aurait été son adversaire; dans une discussion publique il aurait attaqué la thèse du maître dominicain sur l'unité des formes; tous les maîtres de l'Université étaient indignés contre le frère Thomas qui aurait fini par se rétracter humblement, alors lui, Peckham, l'aurait défendu avec charité, dans la mesure où le permettait le respect de la vérité. Il est vrai que les dominicains, dont

1. De Wulf, *Gilles de Lessines*, p. 94-95.
2. *Chartul. univ. paris.*, I, 559.
3. *Ibid.*, I, 634.

Bartholomœus de Capoue rapportait le témoignage au procès de canonisation de saint Thomas d'Aquin, avaient conservé un tout autre souvenir de la séance; selon eux le frère Peckham s'emportait en des invectives furieuses et le frère Thomas, quoique très agacé, ne prononçait que des paroles douces et humbles. Des yeux franciscains et dominicains voient nécessairement la réalité sous des couleurs opposées.

Jean Peckham conserva sa belle fougue sur le siège archiépiscopal de Cantorbéry. Il confirma la condamnation portée par Kilwardby et il en promulgua une nouvelle contre le dominicain Richard Knapwell[1]; les conséquences hérétiques de la théorie de l'unité des formes étaient par lui impitoyablement dénoncées. Il ne se lassa jamais de poursuivre dans le thomisme l'école de la nouveauté. La vérité est antique, elle nous vient des saints et surtout de saint Augustin; aux saints, les Frères prêcheurs substituent les philosophes païens; ils remplissent d'idoles averroïstes la divine demeure de la théologie[2]. Les insensés, ils se croient sages, savants et éloquents, ce sont des orgueilleux, des téméraires et des bavards[3].

Duns Scot rejetait plusieurs des vérités qui, au dire de Peckham, constituaient l'enseignement de saint Augustin. Il niait l'existence des vertus séminales, nous allons voir qu'il avait sur la vie végétative et sensitive chez l'homme une théorie différente de celle de Kilwardby; enfin il n'aura aucun respect pour la théorie, chère à Peckham et à tous les augustiniens, qui attribue l'origine de nos idées à l'action en nous des pensées divines. Sur beaucoup de points de haute importance, Scot abandonnait la tradition fran-

1. D'Argentré, *Coll. judic.*, I, 237, b.
2. *Chartul. univ. paris.*, I, 627.
3. *Ibid.*, I, 634. Ils détruisent quidquid docet Augustinus de regulis æternis et luce incommutabili, de potentiis animæ, de rationibus seminalibus inditis materiæ et consimilibus innumeris.

ciscaine ; cependant sur la question de l'unité des formes, il ne pouvait prendre le parti de Thomas ; pour lui, c'était le parti de l'hérésie. Aussi resta-t-il fidèle à la théorie augustinienne de la pluralité des formes; mais il la limita et la précisa, c'est-à-dire qu'il lui donna un tout autre esprit. La thèse de Bonaventure, de Kilwardby et de Peckham vient d'Avicebron, a-t-on dit[1] ; peut-être, mais elle possède surtout, chez ces auteurs, un caractère mystique. La forme est l'objet de l'intelligence ; elle constitue la partie intelligible de l'être ; s'il existe dans un individu plusieurs formes à des degrés divers de développement, c'est que cet individu possède une richesse qui déborde infiniment nos idées. La réalité ne peut jamais être pleinement pénétrée par notre intelligence. Notre raison ne nous conduit pas au vrai, elle est une petite lueur qui éclaire notre action morale. Il y a dans les choses beaucoup plus que nous n'y voyons : voici un être, il nous semble n'avoir qu'une forme unique, mais cette forme a un long passé derrière elle et, sous elle, grouillent une multitude de virtualités dont l'avenir verra l'épanouissement. L'âme humaine est créée par Dieu, et cependant elle subit l'héritage de nombreux siècles ; les vices et les vertus des ancêtres trouvent en elle un retentissement, c'est donc que nous n'avons pas épuisé sa réalité quand nous avons dit qu'elle est une forme rationnelle ; ajoutons que nous possédons également des âmes sensitives et végétatives qui, naissant de vertus séminales, nous apportent l'expérience de l'humanité depuis Adam.

La théorie augustinienne de la pluralité des formes est, en son fond le plus essentiel, l'aveu de notre impuissance à reconstruire adéquatement la réalité avec des concepts

1. De Wulf, *Gilles de Lessines*, p. 20.

*
* *

Duns Scot est un logicien sec et vigoureux; il n'admet dans son système que des concepts clairs et bien définis. S'il adopte la théorie de la pluralité des formes, c'est qu'à ses yeux la logique de la raison ou de la foi l'exige, mais il dépouille cette théorie de tout caractère mystique. D'abord il repousse les vertus séminales qui enlèvent à l'individu ses limites; les morts ne se prolongent plus dans le vivant et les générations futures ne sont plus ébauchées dans le présent. Chaque individu est soi, et soi seul. Ensuite il limite la pluralité des formes aux animaux et à l'homme; s'il admet en ces derniers êtres l'existence de deux formes, la forme spécifique, l'âme, s'il s'agit de l'homme, puis une forme de corporéité qui organise la matière et construit le mixte aux parties hétérogènes que nous appelons un corps, c'est par scrupule théologique. Le dogme de la mort du Christ lui semblait, comme à Robert Kilwardby et à Jean Peckham, contredire nettement la théorie empruntée par Thomas à Averroès.

L'âme n'informe pas directement la matière première; elle donne la vie à un corps qui a été constitué par une forme spéciale. La forme de corporéité demeure identique après la mort, et le dogme est sauf. Durant les trois jours de sa mise au tombeau, le corps du Christ a conservé sa forme de corporéité, il n'a pas changé d'espèce, il est demeuré un corps humain et la Personne du Verbe en lui restant unie n'a pas divinisé une chose d'une espèce différente. Les Apôtres ont pu consacrer durant ces jours; les paroles sacramentelles ont posé sur l'autel le corps du Christ, substantiellement et numériquement identique à son corps vivant. L'âme de Jésus n'est pas venue par concomitance, puisque, le Christ étant mort, cette âme; tout en restant unie à la divinité, était séparée du corps; mais

la divinité était là; les apôtres pouvaient en toute vérité adorer l'Eucharistie, car elle contenait un corps uni hypostatiquement au Verbe[1]. La consécration serait devenue impossible, si la corruption du tombeau s'était attaquée au corps du Christ. La forme de corporéité serait disparue et avec elle aurait disparu le terme que peuvent atteindre les paroles du prêtre[2].

*
* *

La forme de corporéité est produite par les parents, et c'est elle qui permet de dire que l'homme est engendré par l'homme. Placez-vous dans l'hypothèse thomiste de l'unité des formes dans le vivant, et vous ne trouverez plus dans l'enfant rien qui ne vienne des parents[3]. Le père et la mère ont produit un embryon qu'animait une forme végétative; cette forme a bientôt laissé la place à une âme sensitive et, par le fait même, l'embryon change d'espèce, il devient un nouvel individu. L'âme sensitive disparaît à son tour et une âme rationnelle créée par Dieu donne la vie sensitive et la vie végétative. Le fœtus est devenu un être humain, ou plutôt, il a disparu et il a été remplacé par un individu d'une autre espèce. Si les parents voient leur œuvre dans cet être, ils se trompent complètement.

Les partisans de la théorie de l'unité des formes s'efforcent, il est vrai, de sauvegarder la descendance humaine, en faisant de l'embryon une sorte de force qui se déploie et dont les différentes transformations naissent les unes des autres; l'âme végétative serait essentiellement en mouvement, elle posséderait en elle une force qui l'obligerait à se dépasser perpétuellement; quand elle aurait atteint un développement suffisant, l'âme sensitive sor-

1. *Report. paris.*, IV, d. 10, q. 4, n. 3; XI, 646.
2. *Ibid.*, IV, d. 10, q. 7, n. 8; XI, 655.
3. *De. Rer. Princ.*, q. 10, n. 11. — IV, d. 43, q. 7, n. 7; X, 6.

tirait de son sein; cette dernière serait encore instable, elle subirait une continuelle évolution; aussi formerait-elle un corps qui serait un paradoxe vivant : il serait parfait, tellement parfait qu'il ne pourrait se maintenir sans une forme supérieure. Le corps que vient de construire l'âme végétative est tout entier ordonné à une vie plus haute, il appelle une âme rationnelle et Dieu satisfait ce désir en créant l'âme humaine. Les parents n'ont pas produit l'âme, mais ils ont posé ce qui devait l'exiger, ils sont vraiment les causes de leur enfant[1].

Mais, objecte Duns Scot[2], comment une forme peut-elle agir au moment même où elle disparaît? La forme végétative ne peut être la cause efficiente de la forme sensitive, puisque cette dernière apparaît quand elle a disparu. Ce qui n'est plus ne peut être cause. La succession des formes dans l'embryon ne saurait être défendue que si l'on admet l'existence de vertus séminales préexistantes dans la matière; chaque forme devient alors une transformation de la forme précédente, et l'individu perd sa réalité, il n'est qu'une des apparences que revêt momentanément une forme unique; qu'est-ce que cette forme qui constitue la substance de toute une lignée d'individus, sinon une abstraction réalisée, une sorte d'idée platonicienne posée à l'état séparé, comme une chose?

C'est à une idole que la théorie des vertus séminales sacrifie l'individu; le multiple, voilà le réel. Duns Scot prend toujours énergiquement le parti de la multiplicité, et il trouve dans l'étude de la génération un puissant motif de maintenir la théorie traditionnelle sur la forme de corporéité. Supprimer cette forme, c'est compromettre le dogme, c'est également mettre en péril l'existence de l'individu, car c'est revenir, par un chemin plus ou moins détourné, à la théorie des vertus séminales.

1. *Op. S. Thomae, Summa theol.*, 1ᵉ q. 118, a. 2, ad 2.
2. II, d. 18, n. 9.

L'organisation que donne la forme de corporéité à la matière est plus ou moins solide, aussi les êtres vivent-ils plus ou moins longtemps. Certaines espèces sont destinées à vivre une année, d'autres un mois et un poisson appelé l'éphémère possède un corps tellement fragile qu'une même journée voit sa naissance et sa mort. La longueur de la « période » départie à une espèce animale n'est pas rigoureusement la même pour tous les individus; la durée de la vie individuelle peut varier dans certaines limites, elle dépend de la perfection de chaque forme de corporéité. Cette perfection, la forme ne la tient pas de ses parents, dans la génération les caractères individuels du père et de la mère n'agissent pas, seuls agissent leurs principes spécifiques [1]; l'hérédité porte sur les traits de l'espèce, elle ne transmet pas les propriétés individuelles. La forme de corporéité tient sa plus ou moins grande vigueur de l'action des astres. Les astres, nous l'avons vu, exercent une influence sur les mouvements qui se produisent dans le monde sublunaire, par suite ils collaborent à l'œuvre de tous les agents terrestres. L'homme ne naît pas seulement de l'homme, il naît encore du soleil. Selon la constellation sous laquelle s'effectue la génération du corps d'un vivant, la forme de corporéité sera plus ou moins vigoureuse; elle aura subi une influence dont la durée de sa vie manifestera la profondeur. Si un individu né à telle heure possède une complexion beaucoup plus robuste que tel autre né à l'heure suivante, c'est que les sphères célestes ont tourné pendant cet intervalle de temps et les constellations du ciel ont changé.

Toutefois les influences des astres ne sont pas les seules causes qui expliquent la durée de notre vie. Il arrive que des individus nés au même endroit, à la même heure, possèdent des corps d'une perfection très inégale et sont des-

1. I, d. 3, q. 6, n. 15.

tinés à vivre des existences qui ne compteront pas le même nombre d'années : c'est que la matière que doit organiser la forme de corporéité à été plus ou moins bien disposée à recevoir l'influence des corps célestes; et une diminution dans l'action astrale se traduit par une forme plus faible[1]. La raison de cette capacité de la matière à accueillir les effluves célestes doit être cherchée dans l'ordre général de la nature; c'est la série des événements cosmiques qui a amené un certain morceau de matière à tel degré de perfectionnement, si bien qu'il s'est trouvé, grâce aux accidents qui avaient été produits en lui, un réceptacle plus ou moins parfait des radiations qu'émettent sans cesse les constellations du ciel. Le corps humain, comme d'ailleurs le corps de tout être vivant, est la résultante de l'action et réaction, à un instant donné, de tous les agents terrestres et célestes. Tout corps vivant est un résumé de l'univers entier.

Nous voilà revenus à « l'erreur » d'Alkindi : en chaque endroit se concentrent les effluves de tous les êtres de la nature et connaître pleinement un individu c'est voir, en raccourci, l'ensemble du monde[2]. Il semble que Duns Scot ouvre toutes grandes les portes au déterminisme arabe. Jusqu'ici il n'apportait que des solutions ayant un caractère finaliste très prononcé. La matière est pour la forme, répétait-il sans cesse; toute variation dans l'organisme provient de la forme; l'aigle et le bœuf ont des corps différents, parce que leurs formes substantielles sont dissemblables. L'individualité de l'être n'échappait pas à l'emprise du principe formel; si l'espèce prend un aspect essentiellement original, ce n'est pas à la matière qu'elle le doit, mais à une entité positive que Dieu seul peut produire. L'individu tout entier paraissait donc indépen-

1. *De Rer. Princ.*, q. 19, n. 24.

2. *De Erroribus philosophorum*, p. 18, n. 2 et 3; publié par Mandonnet, *Siger de Brabant*, II.

dant du mécanisme; ce qu'il était, il le devait à sa forme, et sa forme, il la tenait d'un acte libre de Dieu; les sciences positives qui étudient l'engrenage des faits ne pouvaient mordre sur lui. Duns Scot reste fidèle à ce point de vue, même dans les pages où il nous parle de l'action des astres sur le corps humain. La part d'influence qu'il concède aux sphères célestes ne présente, en effet, à ses yeux, aucun intérêt; elle ne porte que sur la durée plus ou moins longue de l'existence terrestre des vivants; et le temps n'apporte aucune perfection nouvelle à un être; une blancheur qui dure pendant une année n'est pas plus parfaite qu'une blancheur d'un jour[1]. Le temps est extrinsèque à la nature des choses, il est une simple répétition, fastidieuse et irrationnelle. Peu importe que la longueur d'une vie humaine échappe à une explication formelle, peu importe qu'elle trouve ses causes dans un mécanisme cosmique; si la forme rend compte de tous les principes substantiels, spécifiques et individuels d'un être, il suffit, l'individu est sauf. Dans la philosophie de Duns Scot le temps joue le rôle de matière chaotique et inintelligible, car, il ne faut pas l'oublier, pour lui l'intelligibilité, c'est le formel; et le déterminisme mécanique qui, pour nous est devenu le domaine exclusif de la science, restait, à ses yeux, en dehors de la science.

*
* *

Le corps humain est constitué, reste à lui donner la vie. Sur ce point Duns Scot abandonne l'école franciscaine d'Oxford : Roger Bacon, Peckham et même le dominicain Kilwardby avaient admis que l'âme humaine comprenait trois parties essentielles, réellement distinctes entre elles[2]; il existait comme trois âmes se complétant l'une l'autre; l'âme végétative animait l'organisme, l'âme sensitive le

1. I, d. 2, q. 2, n. 25.
2. De Wulf, *Gilles de Lessines*, p. 95.

rendait sensible et l'âme intellective concevait la pensée et agissait librement. Nous avons cru découvrir dans cette doctrine un peu vague une saveur de ce mysticisme qui se regarde impuissant à concevoir le réel comme pleinement pénétrable à l'intelligence humaine; les augustiniens multipliaient les formes, parce que l'individu leur apparaissait trop riche pour être exprimé dans un seul concept. Duns Scot n'a pas ces scrupules[1], et il affirme nettement l'unité de l'âme humaine.

La source de toutes les connaissances que nous pouvons avoir sur notre nature se trouve dans le témoignage de notre conscience; l'expérience intérieure est un signe irréfragable de vérité, et les longs raisonnements ne font que morceler l'intuition infaillible de notre conscience, ainsi les multiples états du mouvement traduisent d'une façon symbolique la perfection de l'immobile. Or la conscience nous certifie que nous sommes un être véritablement un; nous pensons, nous sentons, nous vivons et nous expérimentons que c'est le même principe qui pense, qui sent et qui vit. La conscience, germe de toute science, atteste que l'âme humaine est la forme unique qui donne au corps vie et sensation[2].

Averroès a nié cette unité de l'âme humaine; pour lui l'âme rationnelle est séparée, elle est une forme extérieure aux hommes; elle est un soleil qui éclaire toutes les intelligences humaines, elle ne peut être multipliée, les individus naissent et meurent; elle, au contraire, demeure immobile et éternelle; la seule forme qui soit inhérente au corps est sensible et matérielle; la vraie âme des individus humains n'est pas plus noble que les formes qui animent les corps des animaux. Des maîtres latins impressionnés par les sophismes du Commentateur, s'en vont

1. *De Rer. Princ.*, q. 9, n. 16; — q. 11, n. 6.
2. *Ibid.*, q. 9, n. 30.

répétant que la raison ne peut démontrer la multiplicité des âmes spirituelles; Averroès fut un si grand philosophe! Ces latins sont des naïfs. L'assertion d'Averroès est inintelligible, s'est-il compris lui-même[1]? elle est la plus honteuse et la plus absurde de toutes les erreurs dans lesquelles sont tombés les philosophes, contraire d'ailleurs à la doctrine la plus incontestable d'Aristote dont Averroès se prétend le fidèle disciple. Averroès avilit la nature humaine et Aristote soutient qu'il faut la magnifier autant qu'il est possible[2]. Nous comprenons maintenant pourquoi Duns Scot, quoi qu'en ai dit Ch. Jourdain[3], repousse si énergiquement toute pluralité dans l'âme humaine; distinguer entre des âmes sensitives et rationnelles, ce serait se placer sur une pente glissante et l'on pourrait se trouver entraîné vers l'Averroïsme.

L'expérience suffit à établir l'unité de l'âme humaine; en voulant établir cette vérité à priori, le frère Thomas n'a réussi qu'à la compromettre[4]. L'âme, dit-il, est la dernière des intelligences; elle tient dans le monde spirituel une place analogue à celle de la matière dans le monde physique. Elle ne possède donc, en naissant, aucune idée, elle est complètement passive et indéterminée, il faut qu'elle reçoive ses connaissances du dehors, et elle ne peut les cueillir que dans des images sensibles; elle a donc besoin d'être unie à un corps; elle est destinée, par son imperfection même, à être la forme d'une matière. Nous retrouverons cette théorie plus loin, quand nous étudierons la connaissance humaine et nous la discuterons alors en détail; qu'il nous suffise actuellement de remarquer que Thomas fait de l'intelligence humaine une faculté passive; qui reçoit la lumière d'en-haut. N'est-ce pas ce que

1. IV, d. 43, q. 2, n. 5; X, 22.
2. *Report. paris.*, IV, d. 43, q. 2, n. 6; XI, 835.
3. Ch. Jourdain, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, II, 91. Paris, 1858.
4. *Report. paris.*, IV, d. 43, q. 2, n. 7; XI, 835.

disait Averroès? L'arabe plaçait l'intellect agent hors de nous, comme le soleil unique des âmes; le chrétien le place en nous, il en fait une faculté de notre âme, mais chez les deux philosophes la véritable intelligence, celle qui voit, celle qui comprend, est toute passive. Le frère Thomas fait là une concession bien dangereuse.

La raison métaphysique, il est vrai, ne peut apporter que des probabilités en faveur de l'unité de l'âme en chaque individu; et Scot nous en énumère inlassablement dans son *De Rerum Principio*. Toutes les parties de l'univers, nous apprend Denys l'Aréopagyte, aspirent vers une unité aussi grande que le permet la distinction des individus; elles désirent être dominées et possédées par des formes supérieures, les éléments cessent d'être une pure multiplicité quand la forme du mixte s'empare d'eux; les mixtes trouvent leur unité dans les formes végétales et les végétaux enfin cessent d'être une foule incohérente grâce à l'unité qu'ils reçoivent dans les animaux. Mais l'unité que l'univers atteint dans le règne animal est précaire; les individus sont corruptibles et la mort vient remettre chaque instant en question l'unité du monde. Pour que l'aspiration de la nature vers l'unité ne soit pas vaine, il faut qu'une forme incorruptible réunisse et domine tous les éléments matériels du monde. Les philosophes païens ont attribué la fonction suprême d'unifier le monde aux formes des astres incorruptibles, mais le théologien qui est fidèle aux enseignements des Saints, ne peut admettre cette solution. Pour lui les astres ne sont pas les êtres les plus parfaits, puisqu'ils ne sont pas vivants; en eux le monde ne peut trouver la suprême unité vers laquelle il aspire; seule une forme incorruptible animant un corps corruptible est capable de satisfaire les aspirations de la nature entière vers l'unité. En l'humanité est réalisée cette merveille d'un corps toujours changeant qu'anime une âme immortelle; le mouvement est absorbé par l'immobile. Pour unifier le monde,

l'âme humaine doit donc être simple et les prétendues âmes végétatives et sensitives ne font qu'un avec l'âme rationnelle[1].

La doctrine de l'unité des âmes végétative, sensitive et rationnelle ne doit pas se confondre avec la théorie thomiste sur l'unité des formes dans le composé humain. Vivre, sentir et penser sont trois activités de même ordre qui se subordonnent les unes aux autres. L'activité supérieure contient toute la réalité des activités inférieures et la forme intellectuelle peut faire sentir et vivre. Mais une forme ne contient pas la perfection des formes d'un autre ordre; l'âme d'une mouche ou d'un âne ne contient pas la sensibilité propre du cheval. Être organisé et vivre sont deux propriétés totalement différentes; être organisé, c'est la propriété d'un mixte inerte; être vivant, c'est la propriété d'un être qui se meut. Ces deux propriétés ne peuvent être l'œuvre d'une forme unique[2]. Aussi faut-il maintenir qu'en tout homme il existe deux formes substantielles : l'âme vivante et la forme organisatrice du corps[3].

Mais s'il existe deux formes dans l'homme, comment subsiste l'unité de l'individu? nous avons déjà répondu à cette difficulté toute verbale, quand nous avons étudié la forme substantielle. Du moment qu'on admet qu'un être est composé, il faut bien que ses composants soient réels et ils ne sont réels que par leurs formes. Il suffit, pour que l'unité individuelle soit sauve, que les parties réelles s'ordonnent l'une à l'autre, et l'unité de l'individu est d'autant plus intime que ses parties sont plus réelles et s'emboîtent plus exactement l'une dans l'autre.

La vérité, c'est qu'il n'est pas d'union comparable à celle qui fonde en un seul être la forme de corporéité et l'âme rationnelle. De tous les individus l'homme est celui dont

1. *De Rer. Princ.*, q. 9, n. 41.
2. *Ibid.*, q. 11, n. 10.
3. IV, d. 43, q. 1, n. 7; X, 6.

l'unité est la plus forte. Aucune forme n'est aussi intimement unie à sa matière que l'âme au corps; et à la mort, quand l'âme se sépare du corps, la forme de corporéité, abandonnée à elle-même, n'a plus assez de vigueur pour maintenir l'organisation du cadavre et elle ne tarde pas à s'évanouir. Le corps possède bien une forme spéciale, mais il n'acquiert un équilibre stable que par son union à l'âme[1]. La forme spirituelle est la clef de voûte de l'édifice humain; elle achève et couronne l'organisme.

L'union de l'âme et du corps est plus ou moins intime selon la perfection des âmes; elle était plus parfaite avant la chute d'Adam, dans l'état d'innocence; et l'individu chez qui elle a atteint son maximum, c'est le Christ. En Jésus se trouve réalisé le type de la nature humaine, et c'est de leur plus ou moins grande ressemblance avec lui que les hommes tirent leur propre perfection. Il est le modèle qui sert de « mesure » aux individus[2]; aussi la multiplicité des individus n'est-elle pas un fait extra rationnel, elle est ordonnée et elle trouve sa loi dans le Christ. Le monde, par le Christ, devient pleinement harmonieux; déjà les espèces se hiérarchisaient et s'étageaient en une immense pyramide, tous les êtres étaient dominés et unifiés par la nature humaine, le plus haut plateau de la pyramide était formé par l'humanité; mais c'était un plateau, non un pointe, la pyramide restait inachevée et les individus demeuraient hors la loi. Le Christ est la pointe qui commande à tous les individus, qui les ordonne; par lui, les individus ont leur loi, comme les espèces[3].

*
* *

D'où vient l'âme? S'il s'agit des animaux inférieurs la réponse ne comporte aucune difficulté. Quand des causes

1. *De Rer. Princ.*, q. 9, n. 74.
2. *Ibid.*, q. 9, n. 75.
3. *Ibid.*, q. 9, n. 24.

quelconques, naturelles ou surnaturelles, ont juxtaposé différents éléments de manière à produire un corps de mouche, de vers ou de souris, les astres animent cet organisme rudimentaire. C'est ainsi que les démons ont donné au pharaon l'illusion d'engendrer des serpents et des grenouilles, ils n'avaient fait qu'exposer aux effluves astrales les corps qu'ils avaient fabriqués [1]. Mais le problème devient extraordinairement difficile pour les animaux supérieurs. Quelle peut être la cause efficiente de l'âme qui surgit et donne la vie au corps. Elle ne peut sortir du germe, la force du germe s'arrête à la constitution de l'organisme. Serait-elle appelée, exigée par l'embryon? jamais une forme inférieure ne peut être une disposition nécessitante vis-à-vis d'une forme supérieure [1]. Doit-on faire appel aux anges? mais ils n'agissent que par l'intermédiaire du mouvement; ils peuvent agencer des corps que les astres animeront, et les astres ne peuvent engendrer la forme des animaux supérieurs, car ils sont moins parfaits que beaucoup de ces derniers. Il faut recourir à Dieu et Averroès lui-même a été contraint de faire appel à la cause première pour expliquer la naissance des vivants [2]. On ne peut dire, il est vrai, que les formes des animaux soient créées immédiatement par Dieu; elles ne peuvent vivre qu'unies à un corps, elles n'ont pas d'essence indépendante; c'est sur l'animal entier que s'exerce l'intervention divine; elle concourt à produire le composé et, par le fait même, les composants sont constitués. Il reste que l'apparition d'un vivant ne peut jamais être pleinement expliquée; elle comporte une intervention de Dieu et toute action de Dieu est absolument libre. Il ne faut donc pas chercher à savoir pourquoi un individu existe, la question ne comporte pas d'autre réponse que la volonté de Dieu. Il existe parce que Dieu l'a voulu [3].

1. *Report. paris.*, IV, d. 43.
2. II, d. 18, n. 10.
3. II, d. 1, q. 2, n. 9.

L'âme humaine se trouve-t-elle dans une situation à part et doit-on dire d'elle, ce qu'on ne pouvait dire de l'âme sensible des animaux, qu'elle est le terme d'une création spéciale de Dieu. Dans le *De Rerum Principio* Scot n'éprouve aucune hésitation à répondre; on le sent encore tout imprégné de la tradition augustinienne. Il discute les différentes hypothèses qui avaient été émises sur l'origine des âmes : l'âme naît d'une semence active qui sommeille dans la matière depuis l'origine du monde [1], l'âme naît d'une autre âme comme une lumière s'allume à une autre lumière [2]; enfin Scot conclut à la création. L'âme humaine est un être véritable, elle est immortelle [3], Dieu ne la fait surgir ni de la matière ni d'une autre âme; il la tire du néant. L'âme est créée [4]. Dans ses *Commentaires des Sentences,* il devient beaucoup moins affirmatif. Il croit toujours que l'âme est créée par Dieu, la foi catholique l'enseigne, mais il se reconnaît impuissant à établir rationnellement cette vérité. Pour prouver que l'âme est créée par Dieu, il faudrait prouver qu'elle est indépendante du corps au point d'être immortelle. Or, nous allons le voir bientôt, la raison ne peut établir cette démonstration. Il reste donc toujours possible que l'intervention divine, dont la nécessité est indiscutable, ne porte directement que sur le composé [5].

Il existe un autre motif à la réserve de Duns Scot. Une preuve apodictique de la création de l'âme humaine suppose que l'on peut établir l'existence d'un Dieu libre. Si l'on admet, avec Aristote, que Dieu agit nécessairement, on doit avouer que son action, comme sa nature, dont elle devient une conséquence, est immuable. Dieu ne produit éternellement qu'un seul effet, il communique aux sphères

1. *De Rer. Princ.*, q. 10, n. 4.
2. *Ibid.*, q. 10, n. 8.
3. *Ibid.*, q. 10, n. 6.
4. *Ibid.*, q. 10, n. 8, in fine.
5. II, d. 17, q. 1, n. 3.

célestes un mouvement sans déclin et il ne fait rien de plus. Les astres qui approchent de très près la divinité, sont également soumis à la nécessité, ils brillent d'une lumière immobile et ils émettent toujours les mêmes radiations. Si, malgré l'immutabilité de toutes les causes supérieures, de nouveaux êtres apparaissent dans les régions du monde sublunaire, la raison doit en être cherchée dans la matière : parce qu'ils sont en rotation perpétuelle, l'action immuable des corps célestes frappe une matière toujours nouvelle, et, par suite, produit des effets toujours nouveaux. La nouveauté ne provient pas d'un changement dans la cause génératrice, mais dans le réceptacle. Dans une pareille doctrine, la création de nouvelles âmes à la naissance de chaque homme est une manifeste impossibilité[1] : or Duns Scot, nous aurons bientôt à le constater, se reconnaît impuissant à établir avec évidence la fausseté du système péripatéticien.

*
* *

La raison n'est pas moins impuissante devant la grande question de l'immortalité de l'âme humaine. L'âme est composée d'une matière et d'une forme ; l'union de ces deux principes est plus intime que dans les autres êtres, mais elle demeure de même nature ; par suite, nous ne pouvons trouver aucun argument irrésistible, pour établir que cette union ne puisse être dissoute, alors que chez tous les autres êtres elle n'est que temporaire. Si la forme de l'âme n'est jamais séparée de sa matière, c'est, qu'en fait, il n'existe pas dans la nature un agent assez puissant pour opérer cette désagrégation ; mais que Dieu crée cette cause, elle s'attaquera à l'âme, suscitera en elle des accidents incompatibles avec son principe formel, et finalement

1. IV, d. 43, q. 2, n. 19-20 ; X, 29-30.

fera surgir dans la matière une nouvelle forme ; l'âme aura été corrompue et un nouvel être engendré. L'âme humaine est immortelle en fait, — la foi chrétienne nous l'enseigne, — elle ne l'est pas en droit. D'ailleurs, aucune créature n'est immortelle en droit, et la conception d'intelligences séparées de toute matière, et, par conséquent, immortelles, est une conception arabe ; pressez-la et vous arrivez facilement à des intelligences dont l'existence s'impose même à Dieu, qui sont un des moments de l'activité extérieure d'un Dieu soumis à une loi de nécessaire évolution.

On a voulu voir, — et Scot semble bien avoir été dans sa jeunesse un de ces philosophes[1], — dans notre répugnance invincible pour la mort, la preuve de notre destinée éternelle ; nous avons un désir naturel de l'immortalité et un désir naturel ne peut tromper ; il nous révèle les tendances fondamentales de notre être ; il est notre nature même devenue lumineuse. — Sans doute, un désir naturel, au sens strict, est l'inclination même de notre nature ; et, s'il est vrai que notre être est orienté vers l'immortalité, il est certain que nous sommes immortels ; mais comment saurons-nous qu'un pareil désir existe en nous ? La conscience ne peut nous le dévoiler, notre esprit construit tant de chimères ! nous ne pourrons jamais distinguer entre les désirs qui sont le fruit de notre caprice et ceux qui répondent à l'inclination fondamentale de notre nature. Pour reconnaître dans notre crainte de la mort le cri de la nature, il faut que, par ailleurs, nous nous sachions immortels ; la mort, mais les animaux la craignent eux aussi, sont-ils immortels ? Un mal n'est redouté que parce qu'un bien est aimé ; nous fuyons la mort, parce que chaque fois que se présente le danger, nous aimons la vie du moment présent. La mort nous trouve toujours attachés à la vie .

Notre désir de bonheur prouve-t-il l'existence d'une autre

1. *De Rer. Princ.*, q. 10, n. 6.
2. IV, d. 43, q. 2, n. 29 ; X, 35.

vie? non; à l'homme qui n'a pas la foi, la droite raison conseillera de modeler ses pensées et ses désirs sur sa condition; mortels, ne formons pas des desseins d'immortels.

La justice exige-t-elle une autre vie dans laquelle les saints seront récompensés et les méchants punis? rien n'est moins certain aux yeux de la raison; nous ne pouvons prouver que les hommes soient soumis à une pareille justice; pourquoi le juste devrait-il être récompensé et le méchant puni? nous ne voyons à cela aucune nécessité[2]; ne devons-nous pas faire le bien pour lui seul, même si nous n'en retirons aucun avantage? le citoyen qui ne croit pas en l'autre vie donne, comme le chrétien, sa vie pour la communauté[3]. Et si l'on veut à toute force trouver une récompense à la vertu, pourquoi ne la trouverait-on pas dans l'acte vertueux lui-même[4]?

Sans doute Duns Scot n'admet pas la vérité de toutes ces assertions; mais il se reconnaît impuissant à les réfuter; elles lui semblent, non pas vraies, mais possibles; ne sont-elles pas d'Aristote? et Duns Scot semble bien avoir été de plus en plus impressionné par les arguments du Philosophe[5]; il ne les a jamais admis; au système péripatéticien il a toujours opposé un système nettement distinct; mais la doctrine du Stagirite, telle qu'il la connaissait à travers les Arabes, a pris à ses yeux une solidité croissante.

La foi chrétienne ne se borne pas à affirmer que l'âme humaine est immortelle, elle assure qu'elle sera réunie à son corps au jour du jugement général; le dogme de la résurrection fait soulever à Duns Scot d'intéressants problèmes philosophiques. Selon une opinion de Platon rapportée par

1. IV, d. 43, q. 2, n. 33; X, 36.
2. IV, d. 43, q. 2, n. 27; X, 35.
3. IV, d. 43, q. 2, n. 22; X, 30.
4. IV, d. 43, q. 2, n. 27; X, 35.
5. II, d. 17, q. 1, n. 3; — IV, d. 43, q. 2, n. 16; — *Report. paris.*, IV, d. 43, q. 2, n. 13.

saint Augustin[1], tous les événements de ce monde se reproduiraient périodiquement, le temps formerait un cercle fermé; et la raison en est simple : tous les mouvements sublunaires sont commandés par les astres; aussi quand ces derniers auront repris la position qu'ils occupent aujourd'hui, — ce qui aura lieu dans 36.000 ans a calculé Ptolémée dans l'Almageste, — l'état actuel de la terre se reproduira nécessairement; les mêmes hommes réapparaîtront. La résurrection des corps qu'enseigne l'Église n'est plus l'œuvre d'un Dieu libre, elle est une loi du monde.

Cette doctrine remarque Duns Scot[2], est étroitement liée à la théorie platonicienne de la réminiscence; si nous avons déjà vécu dans le passé, ce que nous apprenons aujourd'hui, nous l'avions su jadis; nous ne faisons que nous rappeler des connaissances longtemps oubliées; cette conséquence étrange, nettement contredite par notre conscience, serait déjà un motif suffisant pour repousser la thèse de la résurrection naturelle; mais il existe des arguments plus forts. La conception de la « Grande Année » suppose évidemment qu'aucune action n'est venue apporter, dans l'intervalle de deux résurrections, quelque chose de nouveau dans la disposition de la matière[3]. Si la liberté existe, et elle existe, nos actes posent dans l'univers quelque chose qui n'est pas une résultante nécessaire des influences astrales; la liberté introduit dans la trame de la nécessité des commencements absolus; par suite, dans 36.000 ans les corps célestes pourront émettre des radiations complètement identiques, ils n'engendreront pas les mêmes effets, car ils tomberont sur une matière qui portera en elle des caractères nouveaux.

Enfin, est-il bien certain qu'à la fin de la Grande Année

1. *Report. paris.*, IV, d. 43, q. 3, n. 2; XI, 844.
2. IV, d. 43. q. 3, n. 5; X, 41.
3. *Report. paris.*, IV, d. 43, q. 3, n. 4; XI, 844.

le ciel reprenne la même position? Le temps est la mesure du mouvement; si des mobiles, animés d'une vitesse égale et uniforme, se retrouvent ensemble à leur point de départ, c'est qu'ils ont effectué leurs parcours en un même nombre d'heures ou de minutes, leurs trajectoires ont donc une commune mesure. Or il est des lignes incommensurables; supposez deux mobiles dont l'un suive, toujours dans le même sens, les côtés d'un carré et l'autre oscille indéfiniment d'une extrémité à l'autre de la diagonale de ce même carré, jamais ils ne se retrouveront ensemble à leur point de départ, car jamais les lignes qu'ils auront parcourues ne comporteront une commune mesure. Or Thébit[1] a établi, par une discussion approfondie des épicycles et des excentriques, que les trajectoires décrites par les astres sont, comme les côtés et la diagonale d'un carré, des lignes incommensurables; le retour périodique admis par Ptolémée ne pourra donc se produire[2].

Thomas d'Aquin a soutenu[3] que seul l'homme pouvait ressusciter. Après la corruption d'un être sensible, plante ou animal, rien de l'ancien individu ne subsiste, ni la matière, ni la forme; la matière passe sous une autre forme, elle devient l'élément d'une autre substance, la forme s'évanouit. L'individu a disparu pour toujours. Après la mort de l'homme, au contraire, l'âme subsiste; sa substance qui est simple, ne peut se désagréger et elle demeure, individualisée, car elle conserve son orientation vers tel corps, c'est-à-dire vers une certaine harmonie entre des parties matérielles. Quand se présentera un organisme répondant aux proportions exigées par l'âme, cette dernière communiquera à ce nouveau corps tout ce qu'elle communiquait à son premier : vie sensible, vie végétative,

1. Thâbit ben Kourrah né en 836, mort à Bagdad en 901. Cf. Duhem, *Syst. du monde*, II, 238.
2. IV, d. 43, q. 3, n. 4; X, 41.
3. *Report. paris.*, IV, d. 43, q. 2, n. 27; XI, 816

existence; tous les principes formels que recevra ce second corps seront identiques, les corps seront donc eux-mêmes identiques; l'homme ressuscité sera numériquement identique à l'homme qui vivait sur terre. La résurrection des corps n'est pas une loi de la nature, mais elle est une chose possible et la toute-puissance de Dieu peut l'effectuer.

Il est inutile d'indiquer la critique que Duns Scot fait de cette théorie, nous pouvons la deviner : l'opinion de saint Thomas repose tout entière sur la thèse de l'unité de la forme dans le composé humain, thèse que repousse notre Docteur. La doctrine que défend le Subtil n'a pas les arêtes vives de la théorie arabe des retours périodiques ni de la théorie thomiste, elle présente un caractère éclectique. Il admet que la résurrection d'un corps numériquement identique peut résulter du jeu normal des lois physiques; la durée est extérieure à la nature des êtres, aussi l'identité d'une chose ne dépend pas de sa permanence durant un temps intermédiaire; si un individu a les mêmes principes constitutifs, substance spécifique et hœccéité, en les instants A, B, C, D, il demeurera numériquement identique, que les instants de sa durée soient continus ou non; s'il disparaît pendant les instants B et C pour reparaître en D, il sera toujours le même individu[1]. Il est donc possible que toute la matière dont était formé un corps humain soit réunie à nouveau par les agents de ce monde, le corps de tel homme sera ressuscité sans aucune intervention miraculeuse, mais la nature ne pourrait opérer cette renaissance que lentement, car elle est soumise dans son cours à un ordre rigoureux de transformations. A l'heure du jugement, Dieu refera subitement tous les corps des humains; ce que la nature aurait mis des siècles à effectuer, Dieu l'opérera en un instant[2]. Mais la résurrection des hommes, qu'affirme la foi, n'est pas achevée parce que

1. IV, d. 43, q. 1, n. 4; X, 5.
2. IV, d. 43, q. 3, n. 19; X, 62.

les corps sont reconstitués, il faut qu'à ces corps les âmes soient de nouveau réunies, et cela. aucune force naturelle ne peut l'effectuer; le corps est disposé à recevoir l'âme, il ne l'exige pas, jamais une disposition à telle forme n'est pour celle-ci un appel nécessaire. Dieu unit librement les âmes aux corps, que, librement, il a reconstitués. La résurrection est l'œuvre d'un Dieu libre[1].

La nature humaine est connue, maintenant voyons-la agir.

1. IV, d. 43, q. 3, n. 22; X, 64.

CHAPITRE IX

L'INTELLIGENCE HUMAINE

Sommaire : Théorie de saint Thomas d'Aquin ; l'objet propre, connaissance du singulier. Critique de Duns Scot. — Connaissance du singulier, théorie du *De Rerum Principio* — Connaissance du singulier, théorie des Sentences, l'intelligence est active ; rôle des species ; l'idée du singulier est la première de nos idées confuses, celle de l'être, la première de nos idées claires. — L'idée d'être constitue l'étoffe de toutes nos connaissances. — La certitude ; théorie augustinienne de l'illumination divine, critique de Duns Scot ; la raison peut atteindre la certitude. La doctrine de Scot est une rationalisation de l'augustinisme. — La connaissance de notre âme ; nous n'avons pas une connaissance intuitive de nous-mêmes à cause de l'état où le péché nous a mis. — La nature de l'intelligence varie avec la nature spécifique des êtres pour Thomas d'Aquin, elle est de même nature chez tous les êtres pour Duns Scot.

Saint Thomas d'Aquin avait construit une théorie claire et solide de la connaissance humaine ; on peut la résumer brièvement de la manière suivante : notre âme a deux facultés rationnelles, l'intellect agent et l'intellect passif. Le premier est essentiellement actif, il est une lumière qui éclaire, mais il ne connaît pas à proprement parler. Il s'empare de l'image que la sensation a laissée dans les facultés sensibles du « sens commun » et de l'imagination, il la transfigure, l'illumine, la spiritualise ; ces métaphores signifient que l'intellect agent se sert de l'image comme d'un outil pour imprimer dans l'intellect patient une forme intelligible ou species. La species porte la trace des deux causes qui l'ont produite ; elle est une représentation de l'objet, — voilà ce qu'elle doit à l'image, — mais une représentation qui laisse de côté

tous les éléments individuels et ne conserve que les caractères universels, voilà ce qu'elle doit à l'intellect agent. La species complète l'intellect passif; elle joue par rapport à lui un rôle analogue à celui de la forme substantielle vis-à-vis la matière première; l'intellect patient est par lui-même complètement indéterminé, il est dans l'ordre intellectuel une pure puissance. Aussi la species doit-elle être appelée la forme de l'intellect passif.

La matière actualisée par sa forme substantielle peut agir; l'intellect patient perfectionné par la species produit l'intellection. Comme l'acte exprime toujours la nature de la forme, l'intellection manifeste la species. La pensée déploie aux yeux de l'intelligence les propriétés que contenait la species; la pensée, c'est la species devenue lumineuse.

Nous ne pouvons donc voir rien de plus que ce que renferme la species; et comme cette dernière est une image concrète qui a été dépouillée de tous ses caractères particuliers, nous ne pourrons connaître que des natures abstraites et universelles, jamais nous ne pourrons penser l'individuel. Une forme abstraite de la matière, tel est l'objet propre de notre intelligence; en dehors de cet objet nous ne pouvons rien voir, il est notre prison. Quand nous voulons connaître des individus réels, un homme ou un ange, nous sommes obligés de les concevoir comme des formes abstraites de la matière; nous ne pouvons les saisir dans leur individualité propre; et s'ils sont des formes pures, tels les anges, l'image abstraite que nous nous formons d'eux ne représente pas fidèlement leur nature; nous les concevons sur le modèle des hommes, comme des formes abstraites indéfiniment multipliables, alors qu'en réalité ils sont chacun uniques dans leur espèce; nous leur imposons un mode d'existence qui n'est pas le leur.

Le singulier ne peut être connu directement par l'intelligence humaine; quand nous voulons comprendre l'individu, nous sommes obligés de faire une laborieuse réflexion sur

nous-mêmes ; nous pouvons prendre facilement conscience de notre intellection et de la species, ce sont des intelligibles ; mais voulons-nous aller plus loin, notre regard se perd dans l'obscure multiplicité du sensible ; nous soupçonnons bien l'existence de quelque chose, puisque nous saisissons dans la species la trace d'une cause étrangère, mais ce quelque chose nous ne pouvons le voir avec les yeux de notre intelligence, encore moins pouvons-nous le comprendre. Le singulier est objet des sens, l'universel, objet de la raison.

Duns Scot n'hésite pas à juger cette doctrine « hérétique ». Il est certain, en effet, que les Apôtres croyaient que l'homme qu'ils voyaient et touchaient était Dieu ; croire est un acte d'intelligence et comment l'intelligence pourrait-elle croire à la divinité d'un individu qu'elle ne connaîtrait pas? C'était l'intelligence de Thomas qui affirmait que tel individu était Dieu, cet individu que ses mains touchaient, que ses yeux voyaient, dont il palpait les plaies de son doigt ; en croyant au Christ l'intelligence atteint le même être individuel que les sens[1].

De plus, la théorie thomiste rend impossible la vision intuitive dont les justes doivent jouir au paradis[2] ; puisque l'intelligence humaine est murée dans un mode abstrait de connaissance, elle ne peut en acquérir un autre sans changer de nature ; et il ne sert de rien de faire appel à une lumière surnaturelle dont jouiraient les bienheureux : la grâce ne change pas la nature, elle ne peut donc donner aux élus un mode de connaissance totalement différent de celui qui convient à leur intelligence. La grâce perfectionne les virtualités qui existent dans un être, elle ne lui confère pas une activité toute nouvelle.

D'ailleurs, la doctrine du frère Thomas contredit la raison d'une multitude de façons. Notre intelligence ne con-

1. *De Rer. Princ.*, q. 13, n. 33.
2. I, d. 3, q. 3, n. 2.

naît pas les individus? alors quelle valeur peuvent avoir les jugements qu'elle énonce sur le monde? Nos sens nous donnent des impressions, mais ils ne nous apportent aucune vérité; seule l'intelligence atteint le vrai, elle découvre les lois du monde; mais quelle peut être la vérité de ces lois, si l'intelligence les a formulées sans connaître les individus auxquels elles s'appliquent. La science perd tout contact avec la réalité, elle devient une construction arbitraire que l'intelligence s'amuse à élever, dans les nues, au-dessus d'une réalité à jamais inconnue. Une science sans portée objective, est-il absurdité plus grande? et c'est pourtant la conséquence très logique de la thèse thomiste[1].

L'absurdité est encore plus grande qu'on pourrait le croire à première vue; ce n'est pas seulement la science qui devient factice et illusoire, mais les idées elles-mêmes. Les « grands hommes[2] » qui ont vulgarisé parmi les latins cette doctrine d'origine arabe, Albert et Thomas, parlent sans cesse d'abstraction; l'intellect agent abstrait l'universel du particulier, la species intelligible de l'image matérielle : mais pourquoi abstrait-il telle species de telle image, puisqu'il ne connaît pas l'image, par hypothèse. De l'image d'un homme, l'intellect n'a aucune raison d'extraire la species générale d'homme, plutôt que celle de bœuf ou d'âne. Pour que l'intellect ne travaille pas au hasard sur les images, il faut qu'il ne travaille pas à l'aveugle, il faut qu'il ait une connaissance préalable du singulier. La vue directe de l'individuel est à la base de toutes nos sciences, sans elle notre intelligence flotte à la dérive, l'être échappe à notre emprise et nous nous perdons dans le vide[3].

Les faits de notre vie volontaire n'indiquent pas avec moins d'évidence que notre intelligence connaît le singulier; ce sont des individus concrets et vivants que nous

1. *De Rer. Princ.*, q. 13, n. 32.
2. *Ibid.*, q. 13, n. 31, in fine.
3. *Ibid*, q. 13, n. 44.

aimons, non des formes abstraites ; le péché consiste précisément dans un amour désordonné d'une chose particulière. Comment notre volonté aimerait-elle ce que notre intelligence ne connaîtrait pas? nous ne pouvons aimer que ce que nous connaissons[1].

Il n'est pas étonnant que la doctrine du frère Thomas sombre dans d'infinies impossibilités, elle repose sur un postulat faux ; elle suppose que le singulier est inconnaissable en lui-même, parce qu'il est une forme individualisée par la matière. L'individu apparaît à Thomas comme une chute de la forme intelligible et lumineuse dans les ténèbres de la matière, aussi contient-il un noyau obscur, invinciblement réfractaire à toute intelligibilité. Pour Duns Scot, au contraire, l'individu résulte d'une ascension de l'être ; la singularité est quelque chose de positif ; il faut ajouter une entité, « l'hœccéité », à l'essence pour la rendre particulière. Or tout ce qui est réalité à un titre quelconque est acte et, par suite, pénétrable pour l'intelligence ; le singulier, loin d'être inintelligible en lui-même, est le fondement de la science ; en lui se trouve le germe de toutes nos autres connaissances.

L'intelligence doit avoir du singulier une perception directe et rien ne peut remplacer cette intuition immédiate ; une idée abstraite, si savamment construite soit-elle, n'exprimera jamais ce qui fait le propre du singulier ; elle ne renfermera en sa compréhension que des notions universelles et l'universel laisse nécessairement de côté l'individualité ; il est universel précisément parce qu'il néglige cette individualité : « comme le singulier ajoute une précision à l'universel, le singulier ne peut être saisi que par une notion intellectuelle correspondant à la détermination positive qui rend l'universel singulier[2] ». Déduire le singulier de l'universel est impossible.

1. *De Rer. Princ.*, q. 13, n. 27.
2. *Ibid.*, q. 13, n. 34, in fine ; — II, d. 9, q. 2, n. 10.

Duns Scot expose à deux reprises sa théorie sur notre connaissance du singulier, dans le *De Rerum Principio* et dans ses *Commentaires sur les Sentences;* sa pensée reste au fond identique dans ces ouvrages, toutefois, comme elle revêt des formes assez différentes, nous étudierons séparément les deux exposés. Nous commencerons par celui du *De Rerum Principio*.

*
* *

L'intelligence n'est pas une faculté distincte de l'âme; Thomas a cru que l'intellect et les facultés étaient des forces surajoutées à une substance inerte; les facultés sont pour lui comme les bras de la substance. Cette conception s'évanouit quand on se fait des essences une idée vraie : elles sont des forces, elles peuvent donc agir par elles-mêmes. L'intelligence est un aspect de l'âme, elle désigne ce qui, dans la nature de l'âme, est capable de produire des actes de connaissance; elle existe partout où l'âme existe; elle est donc présente dans chaque sens, car les sens se confondent également avec l'âme[2]. Sens et intelligence sont des mots qui s'appliquent à la même réalité.

L'intelligence peut, il est vrai, ne pas agir quand les sens agissent, et c'est ce qui a lieu dans le sommeil ou dans certaines crises de folie; les sens agissent seuls alors, à l'aventure, mais normalement l'action des sens et l'action de l'intelligence se subordonnent et se complètent; le sens est dominé par l'intelligence comme les agents terrestres sont dominés par les astres. Si le mouvement du ciel s'arrêtait, le feu sensible continuerait à brûler, ainsi que l'a établi la condamnation portée en 1277 par l'évêque de Paris, mais il ne produirait plus les heureux résultats que nous voyons. Si l'eau se change en air, si les arbres

1. *De Rer. Princ.*, q. 11, n. 20.
2. *Ibid.*, q. 13, n. 16.

donnent des fruits savoureux, en un mot si l'ordre règne dans le monde, c'est que les causes terrestres sont perfectionnées et dirigées par les actions des astres, le soleil met de l'harmonie dans l'univers[1]. L'intelligence est le soleil de ce petit monde qu'est l'homme. Quand les sens perçoivent la couleur ou le son, l'intelligence pénètre la vue et l'ouie; elle voit, elle aussi, la couleur, elle entend le son. La vertu du soleil, alors qu'elle est unie à un agent particulier, est resserrée et contractée, en sorte qu'elle ne peut plus produire que l'effet propre à l'agent terrestre; ainsi la vertu de l'entendement, qui est universelle dans l'ordre intellectuel comme est universelle la vertu du soleil dans l'ordre physique, quand elle est unie à un sens, se particularise, se limite, elle ne voit plus l'être, mais tel être.

L'intuition intellectuelle et l'intuition sensible ne sont pas des actes distincts, ces mots désignent une seule et même action; l'intelligence et le sens, qui ne sont en réalité que l'âme agissante, s'unissent dans la production d'une opération unique; toutefois le sens, c'est-à-dire l'âme en tant que cause de la connaissance sensible, et l'intelligence, c'est-à-dire l'âme en tant que cause de la connaissance universelle, ne retirent pas de cet acte unique le même profit : le sens atteint l'objet dans son existence objective, il touche l'être même de l'objet, il le connaît et l'expérimente; l'intelligence ne perçoit que l'ébranlement causé par l'objet dans le sens; dans cet èbranlement elle voit l'existence de l'objet, mais elle n'étreint pas la réalité de la chose extérieure; elle connaît le singulier, elle ne l'expérimente pas[2].

L'intelligence ne connaît même pas tout le singulier, elle ne saisit que son existence; elle ne voit pas d'une façon précise le degré d'être qu'il constitue; elle ne fait que l'apercevoir en gros, comme quelque chose de vague et

1. *De Rer. Princ.*, q. 13, n. 19.
2. *Ibid.*, q. 13, n. 37.

elle serait incapable d'analyser les éléments dont il est composé. Ce n'est que plus tard, par le raisonnement, qu'elle comprendra que chaque individu réalise un aspect spécial de l'espèce ; elle verra alors que tous les êtres sont différents les uns des autres, qu'aucun d'eux n'exprime l'espèce d'une façon identique, l'individu a quelque chose de propre et d'original et il est impossible de découvrir deux individus parfaitement semblables. Jamais un arbre ne portera deux fruits absolument identiques, parce que jamais deux fruits ne peuvent avoir avec les astres générateurs des rapports complètement identiques[1] : du moment qu'ils occupent des points distincts de l'espace, ils sont soumis à des radiations différentes. Cette connaissance de l'originalité irréductible du singulier est œuvre de la déduction, elle est une conséquence que nous inférons des lois générales du monde. Intuitivement l'intellect n'a vu que l'existence du singulier, il n'a saisi que quelque chose de vague, et Scot pourra affirmer ailleurs, sans se contredire, que l'intelligence ne perçoit, à l'origine de ses démarches, ni l'individuel, ni l'universel, mais une réalité imprécise et floue, ce qu'il appelle un « individu vague ».

L'intuition intellectuelle du singulier s'évanouit donc avec la sensation ; aussitôt qu'elle cesse de collaborer avec les sens, l'intelligence, comme un ressort qui se détend, reprend toute son amplitude et redevient capable de contempler l'être universel, elle n'est plus limitée à la perception de tel être particulier. Elle brise alors l'idée concrète qu'elle a retirée de son contact sensible ; elle la morcelle en idées d'espèces et de genres, de substances et d'accidents, elle compare entre elles les parcelles intelligibles qu'elle vient de produire et elle construit ainsi toutes les idées abstraites et universelles qui constituent les matériaux de la science[2]. Ainsi le soleil lorsqu'il coopère à la vertu d'un astre : un

1. *De Rer. Princ.*, q. 13, n. 13.
2. *Ibid.*, q. 13, n. 24.

pommier, par exemple, ne peut produire qu'un effet, une pomme, mais il retrouve toute sa puissance dès qu'il agit seul et, de la pomme, qu'il vient d'engendrer il peut faire n'importe quoi, des vers et des insectes de toutes espèces[1].

Cette doctrine a une saveur prononcée d'augustinisme et il serait facile d'en faire découler une sorte de mysticisme expérimental. L'intelligence puiserait toute vérité dans un contact de plus en plus intime avec l'expérience; l'intuition serait la source de toute science, les vérités morales et religieuses jailliraient de l'expérience que l'âme ferait d'elle-même et le rôle des raisonnements se bornerait à résumer et solidifier, pour ainsi dire, la vision vivante et toujours progressive, que l'intelligence retirerait de sa communion de plus en plus intime avec la réalité. Les images dont se sert Duns Scot semblent confirmer l'origine augustinienne de sa pensée, elles impliquent le symbolisme cher aux disciples médiévaux de saint Augustin, l'action du soleil sur les causes particulières est l'image de l'action de l'intelligence sur les sens et le microcosme résume le macrocosme. On peut remarquer enfin que les arguments de Scot ressemblent beaucoup à ceux qu'avait employés[2] un célèbre augustinien, le Frère mineur Mathieu d'Aquasparta au temps où il enseignait à la Curie romaine, entre 1281 et 1287[3], celui-là même qui, devenu cardinal, devait être envoyé en 1300 à Florence comme médiateur entre les partis qui s'entredéchiraient, alors que Dante était un des six prieurs de la république. Il est donc très vraisemblable que sur la question de la connaissance intellectuelle, comme sur celle de la matière, Duns Scot ait subi, au début de sa carrière, l'influence de la doctrine traditionnelle; cependant on ne peut dire qu'avec de grandes réserves,

1. *De Rer. Princ.*, q. 13, n. 22.

2. *Matthæus ab Aquasparta*, Quæstiones de fide, p. 304-313. Quaracchi, 1903.

3. *Ibid.*, Quæstiones de Christo; præfatio, p. IX; Quaracchi, 1914.

croyons-nous, que Scot, même alors, ait été augustinien. C'est qu'en effet sa pensée dépouille les thèses qu'il soutient de ce caractère mystique, qui est essentiel à l'augustinisme et que l'on découvre si profond chez saint Bonaventure et aussi chez Mathieu d'Aquasparta. Scot s'efforce de couler les données traditionnelles dans les moules que lui fournit la cosmogonie arabe et il prépare la doctrine qu'il devait exposer et défendre dans ses *Commentaires*. L'ébauche n'est pas contredite par le dessin définitif.

*
* *

Dans ses *Commentaires sur les Sentences,* ainsi que dans son traité de l'âme, Duns Scot ne se lasse pas de dénoncer la notion passive que les Arabes se formaient de l'intelligence humaine; pour eux, penser c'est recevoir d'en-haut une vérité qui possède une existence éternelle et immuable; la vérité est une lumière qui brille immobile au sommet du monde, l'intelligence n'est qu'un miroir. Pour Avicenne [1], par exemple, la vérité réside en plénitude dans l'intelligence suprême. Là brille une lumière que n'obscurcit aucune ombre; cette source de toute clarté illumine une intelligence immédiatement inférieure et, d'intelligence en intelligence, la lumière tombe en cascades jusqu'à nous. Dans l'acquisition de la science, l'intelligence humaine a donc un rôle tout passif; comme la matière première reçoit du dehors les formes substantielles qu'un agent extérieur imprime en elle, ainsi notre intelligence reçoit les species que lui envoie la dernière des intelligences séparées, celle qui préside aux mouvements du monde sublunaire. Pour progresser dans la connaissance de la vérité, nous n'avons qu'à écarter les obstacles qui empêcheraient la lumière de parvenir jusqu'à notre entendement. La conséquence natu-

1. II, d. 12, q. 1, n. 2.

relle d'une pareille doctrine, c'est la destruction de la personne humaine; connaître n'est pas agir, c'est recevoir passivement la lumière qui s'échappe de l'intelligence suprême; s'unir à Dieu consiste à s'abstenir soigneusement d'agir, afin qu'aucune action propre n'arrête les effluves divines; l'état le plus parfait auquel puisse atteindre l'homme est un sentiment d'extase dans lequel l'individu perd totalement conscience de lui-même, il se laisse pénétrer par la lumière, il est miroir et rien de plus.

Aucune doctrine ne pouvait être plus antipathique au tempérament de Duns Scot; il avait un souci trop grand de l'individu pour placer la perfection d'un être ailleurs que dans l'action. Admettre que l'intelligence humaine est un miroir, n'est-ce pas compromettre sa réalité? Seul ce qui agit existe, et si toute l'activité intellectuelle est départie à une intelligence supérieure qui éclaire tous les hommes, c'est que cette dernière est seule réelle et nous voici revenus à la folle et absurde thèse d'Averroès : l'intelligence est unique pour tous les humains et chacun de nous s'unit momentanément à elle par l'intermédiaire des images sensibles[1]. Il n'est pas d'erreur plus pernicieuse : l'homme n'est plus qu'un animal, incapable de science et de vertu. Averroès est un maudit et l'insensé pervers qui est capable de soutenir de semblables erreurs devrait être rayé du nombre des vivants, il ne doit y avoir aucune place pour lui dans la société des êtres raisonnables.

L'intelligence humaine est donc active pour Scot; ce qui ne veut pas dire qu'elle possède des idées innées. Notre Docteur, nous le montrerons quand nous étudierons les anges, retrouve dans cette conception d'une âme qui porte en elle toutes les idées que l'expérience met graduellement au jour, la conception arabe d'une intelligence passive. Si notre intelligence apporte en naissant les

1. IV, d. 43, q. 2, n. 5; X, 22.
2. IV, d. 43, q. 2, n. 26; X, 35.

germes de toutes ses idées, c'est qu'elle ne peut être la véritable cause efficiente de ses connaissances, elle reçoit toujours la vérité du dehors.

L'activité de l'intelligence n'empêche pas que toute sa science lui soit fournie par l'expérience [1]; et avant qu'elle ait jeté son regard sur le monde extérieur on peut l'appeler une table rase sur laquelle rien n'est encore écrit [2]; c'est précisément dans l'interprétation de l'expérience sensible que se manifeste l'activité intellectuelle. L'intelligence ne reçoit pas la vérité des sens d'une façon passive, elle voit et voir c'est agir.

Toute connaissance vient donc des sens. L'intellect agent, c'est-à-dire l'intelligence en tant qu'active, perçoit l'image qui est dans le sens; d'après cette vision, il produit dans l'intellect patient une species qui 'est la représentation de l'universel. Aussitôt qu'elle possède cette species, l'intelligence agit, elle engendre l'intellection, elle prend conscience de la vérité qui dormait dans la species. Résumée dans ces termes succincts, la théorie de Duns Scot semble très voisine de celle de saint Thomas d'Aquin, mais de profondes divergences apparaissent dès que l'on pénètre dans le détail, et à chaque pas on voit s'accentuer l'activité que Scot attribue à l'intelligence humaine.

D'après lui l'intellect agent n'exerce aucune action sur l'image; la modification qu'il pourrait lui faire subir deviendrait une propriété de l'image, elle prendait le mode d'existence de l'image et deviendrait étendue comme elle; l'action de l'intellect, loin de spiritualiser l'image et de la faire passer dans l'ordre des choses intelligibles, serait au contraire matérialisée et rabaissée au niveau de l'image [3]. L'image n'est pas un outil, comme le veut le frère Thomas, dont se sert l'intellect agent pour

1. II, d. 11, n. 4.
2. II, d. 23, n. 5.
3. I, d. 3, q. 6, n. 8.

produire la species intelligible. Dans un outil, un couteau, par exemple, en plus de son activité propre qui consiste à couper, il existe un mouvement qui provient de la main; or aucune force émanée de l'intelligence ne passe dans l'image. Celle-ci n'est pour l'intelligence qu'un objet. De cette différence originelle dans l'action de l'intellect agent découlent de nombreuses différences.

Tout d'abord, la species joue, dans la doctrine de Duns Scot, un rôle qui ne ressemble en rien à celui qu'elle a dans le système thomiste. Pour Thomas d'Aquin, la species est une forme qui s'ajoute à l'intellect possible, qui le complète et le perfectionne. Sans species, l'intelligence est indétermination pure, une sorte de matière première; informée par la species, elle devient analogue aux substances complètes, composées de matière et de forme, elle peut engendrer son intellection. La species a une double cause, l'intellect agent et l'image; de l'image elle tire sa ressemblance avec l'objet; de l'intellect agent, sa spiritualité et son universalité. L'intellection, à son tour, naît d'un principe « matériel », l'intelligence, et d'un principe formel, la species; elle reproduit donc les caractéristiques de la species, et par suite de l'objet.

Duns Scot voit dans la théorie thomiste une survivance de la pensée arabe, il lui semble que le frère Thomas, comme Avicenne, fait de l'intelligence humaine une faculté toute passive; pour l'un et l'autre, l'intelligence ne fait rien, elle reçoit la vérité : elle la reçoit d'une Intelligence séparée, dit Ibn Sina, d'une species, dit Thomas. Et si, chez le philosophe chrétien, l'intellection est un acte humain, cet acte ne trouve pas sa cause principale dans l'intelligence, puisqu'il jaillit d'un composé dans lequel l'intelligence joue le rôle de matière. Aussi n'est-il pas étonnant que dans cette théorie on ne puisse comprendre comment un effort de volonté suscite une intellection plus parfaite. Les actes de pensée devraient tous

être égaux, ils dépendent, en effet, uniquement de causes nécessaires, et une cause nécessaire déploie fatalement, d'un seul coup, toutes ses virtualités; elle donne son maximum d'effort; s'arrêter, elle ne le peut; une cause nécessaire qui n'emploierait qu'une partie de sa force porterait en elle un principe qui la nierait, la contradiction serait logée en son sein. Nous ne devrions donc, selon la théorie du frère Thomas, n'avoir que des idées immuables, nous ne pourrions méditer et réfléchir[1]; aurions-nous même plusieurs idées et ne serions-nous pas immuablement figés dans la contemplation d'une idée unique? c'est un point que nous aurons à étudier plus tard; et peut-être trouverons-nous qu'à la racine de la pensée vivante et changeante se trouve la liberté. La théorie thomiste, en attribuant à la species la véritable causalité efficiente de nos intellections, ferme la porte à toute intervention de la volonté dans notre vie intellectuelle.

La species, affirme Duns Scot, n'apporte à l'intelligence aucun supplément d'activité, elle ne concourt pas activement à la génération de la pensée[2]. Loin de perfectionner l'intelligence, elle la limite. L'intelligence est indéterminée, c'est vrai, mais cette indétermination est noblesse et grandeur. L'intelligence peut embrasser tout l'être, elle possède une vigueur suffisante pour étreindre l'universalité des choses; aussi, pour qu'elle s'arrête sur un être particulier, il est nécessaire qu'elle soit resserrée et contractée, il faut qu'elle ait comme des œillères; la species est une de ces œillères. Une comparaison aidera à comprendre le rôle de la species : le soleil est la cause universelle du monde sublunaire, sa puissance est illimitée; pour qu'il s'applique à la production d'effet particulier, un homme ou un bœuf, il faut que sa vertu collabore avec celle d'un homme on d'un bœuf; de cette union le soleil ne retire aucun perfection-

1. *Quodl.*, q. 15, n. 8.
2. I, d. 3, q. 8, n. 11.

nement, c'est lui qui perfectionne une cause limitée ; sa puissance est liée, elle se met au niveau de l'agent terrestre. Ainsi notre intelligence, dont la force de pénétration est presque infinie, — n'est-elle pas destinée à contempler tout ce qui est? — est condamnée à ne voir qu'un seul objet, lorsqu'elle dirige le feu de son regard sur une species déterminée[1].

Si l'intelligence est une force, elle donnera, dès son éveil, l'effort maximum dont elle est capable ; seule une volonté libre peut régler l'emploi de sa propre activité, seule elle peut poursuivre les biens qui lui agréent, fussent-ils moins parfaits que d'autres, seule elle peut s'abstenir d'agir. L'intelligence n'est pas la maîtresse de son action, et la première idée qu'elle conçoit, c'est fatalement l'idée la plus parfaite de toutes celles qu'elle peut avoir[2]. Cette idée est celle du singulier ; c'est l'individu qui meut les sens avec le plus de force[3], c'est l'individu qui renferme la réalité la plus riche ; et toutes nos autres idées ne font que monnayer les perfections qui se trouvent exprimées en bloc dans l'idée de l'individu[4]. La connaissance du singulier est le germe de toutes nos autres connaissances, c'est elle qui donne aux sciences leur portée objective.

Nous connaissons le singulier, c'est certain, et Scot aime à redonner les arguments du *De Rerum Principio*[5] ; mais nous ne le connaissons que d'une façon vague. Notre intelligence, — et nos sens ne sont pas plus perspicaces, — ne peut saisir la singularité d'un individu, nous ne voyons pas l'aspect original que donne le principe individuant à tous les éléments constitutifs de l'individu ; supposez que se compénètrent deux individus substantiellement distincts, ils occupent le même lieu, ils ont tous leurs autres ac-

1. I, d. 3, q. 9, n. 39.
2. I, d. 3, q. 2, n. 23.
3. I, d. 3, q. 2, n. 22.
4. I, d. 3, q. 2, n. 24.
5. *De anima*, q. 22, n. 3-5.

cidents semblables, ni notre œil ni notre intelligence ne sauront les discerner[1].

Dans les *Commentaires sur les Sentences,* Duns Scot enseigne la même doctrine que dans le *De Rerum Principio.* Une seule différence est à signaler; dans le *De Rerum,* il semble bien que l'intelligence perçoive directement le singulier sans l'intermédiaire d'une species; dans les *Sentences* elle aperçoit, à travers la species, un « individu vague[2] ». La perception du singulier rentre dans les lois générales de la connaissance. Dans l'un et l'autre ouvrage, l'idée du singulier est la première de nos idées confuses; pourquoi est-elle confuse? ce n'est pas manque d'intelligibilité de sa part, l'individu ne possède que des éléments lumineux et pénétrables à l'intelligence; la cause en est sans doute dans un manque de vigueur que notre raison doit aux conditions de son existence terrestre[3].

L'ordre de nos connaissances distinctes est inverse; c'est le concept le plus universel que nous formons en premier lieu. La conception d'une idée distincte implique la connaissance de tous les éléments qui la constituent, et, comme l'idée d'être est impliquée dans toutes les autres idées, il est impossible d'avoir une idée distincte quelconque sans avoir l'idée d'être. D'un autre côté, l'idée d'être ne peut être que distincte, sa compréhension ne renferme qu'un seul élément, du moment qu'on la possède, on la connaît tout entière : aucune idée ne peut être conçue distinctement sans l'idée d'être, et l'idée d'être ne peut être conçue que distinctement, elle est donc la première de nos idées distinctes[4].

La métaphysique qui a pour objet principal l'être, est la première science que l'on doit étudier si l'on veut pos-

1. *De anima*, q. 22, n. 6.
2. *Ibid.*, q. 22, n. 9.
3. *Theorema* III.
4. I, d. 3, q. 2, n. 24.

séder des notions distinctes. Sans la métaphysique, les autres sciences resteraient obscures. Le géomètre, en tant que géomètre, ne s'appuie que sur des concepts obscurs dont l'évidence repose uniquement sur une évidence fournie par l'expérience sensible; il raisonne sur des lignes et des surfaces, mais il ne recherche pas la nature de ces lignes et de ces surfaces, il n'a cure de savoir si elles sont des substances ou des quantités; il vit dans le confus, la lumière lui vient du métaphysicien[1].

*
* *

L'idée d'être entre dans la composition de toutes nos idées et partout elle conserve la même signification, autrement dit elle est univoque[2]; elle ne constitue pas cependant un genre suprême. Un genre doit être déterminé par des différences spécifiques qui s'ajoutent à sa compréhension : quelle différence pourrait s'ajouter à la notion d'être? quelle différence serait distincte de l'être[3]? L'idée d'être est au-dessus des genres, elle les contient tous, elle forme la substance des genres et des espèces.

Le rôle qu'elle joue dans notre connaissance est immense. Nous verrons plus loin qu'elle constitue la pièce maîtresse de notre science de Dieu. Dès maintenant nous pouvons comprendre la place qu'elle occupe dans les sciences de la nature. Sans elle, la substance nous demeurerait un mystère. Nous n'avons aucune intuition de la substance, notre vue s'arrête aux accidents et, seuls, les accidents agissent immédiatement sur nos facultés cognoscitives. Une substance peut disparaître, si ses accidents demeurent intacts, nous ne nous apercevrons de rien; c'est ce qui se produit dans le sacrement de l'Eucharistie, la substance du pain n'est

1. I, d. 3, q. 2, n. 25.
2. I, d. 3, q. 3, n. 12.
3. *De anima*, q. 21, n. 12.

plus là et nous ne remarquons aucun changement. Une intelligence qui verrait intuitivement la substance, constaterait un vide sous les accidents du pain, comme l'œil s'aperçoit de l'absence de la lumière[1]. Pour que nous puissions connaître la substance de quelque manière, il faut donc que les accidents nous fournissent une idée capable de nous la représenter, et l'être est la seule notion qui soit commune aux accidents et à la substance. Sans l'idée univoque d'être, nous n'avons aucun moyen d'acquérir une connaissance quelconque de la substance, les ponts sont coupés[2].

L'idée d'être constitue encore l'étoffe de notre science des principes de la substance, la matière et la forme. Encore moins que la substance complète, la matière et la forme n'impressionnent pas immédiatement notre intelligence ; nous ne pouvons que déduire leur existence et leur nature des accidents, et l'unique élément fourni par ces derniers qui soit applicable, c'est toujours l'idée d'être. Voudrait-on échapper à cette conséquence en soutenant que les notions de matière et de forme sont des idées relatives que l'on peut concevoir par analogie à ce qui se voit dans l'expérience sensible : la forme serait, dans l'ordre substantiel, l'équivalent des actions que produisent les agents terrestres et la matière correspondrait au sujet que ces actions transforment? Mais de cet ordre substantiel, comment pourrions nous posséder une notion distincte sans l'idée d'être? comment concevoir la matière et la forme comme des êtres en relation mutuelle, si nous ne les connaissons au préalable comme des êtres absolus? une relation est nécessairement la propriété de quelque chose d'absolu, des idées relatives supposent des idées absolues qu'elles déterminent. Et ainsi on revient toujours à la même conclusion : l'idée d'être constitue toute la réalité intelligible de nos con-

1. I, d. 3, q. 3, n. 10.
2. *Ibid.*

naissances sur la substance et ses parties essentielles[1].

L'univocité de l'être rend le jugement possible. Il ne suffit pas d'avoir des idées, il faut encore les relier entre elles, et la tâche de la science est précisément de découvrir les principes universels qui permettent d'ordonner nos connaissances en un système cohérent et solide. Les principes sont le squelette de la science; dans tout jugement on les retrouve et quand on les connaît, on comprend les raisons des choses. Or ils se ramènent tous à un principe unique : le principe d'identité. Affirmer que Socrate est un homme implique qu'un être, Socrate, ne peut être à la fois homme et non homme. Le principe d'identité, ce qui est, est, se trouve incarné dans tous nos jugements. Quelle serait alors la valeur de nos jugements et de nos raisonnements si l'idée d'être n'était pas univoque? nous n'aurions plus le droit d'énoncer la moindre assertion, nous ne pourrions dire que A est B; car si on nous demandait de prouver notre affirmation, nous serions obligés de faire appel au principe d'identité, et comme par hypothèse notre idée d'être ne serait pas univoque, c'est-à-dire qu'elle n'aurait pas la même signification dans A et dans B, le syllogisme auquel nous aboutirions aurait quatre termes[2].

L'idée univoque d'être n'est donc pas seulement la substance de toutes nos idées, elle est la condition de tous nos jugements. Supprimez-la, et toute unité disparaît; notre intelligence se perd devant une fantasmagorie d'ombres hétéroclites qu'elle ne peut comprendre et sur lesquelles elle ne peut formuler aucun jugement. La science, et même la pensée, s'évanouissent.

L'idée univoque d'être constitue l'objet propre de notre intelligence, en elle nous voyons toutes choses. Dieu, c'est pour nous l'être affecté du caractère d'infinité; et les créa-

1. I, d. 3, q. 3, n. 11.
2. I, d. 8, q. 3, n. 10.

tures sont les multiples précisions qui peuvent limiter et contracter l'être. L'idée d'être ne doit pas être comparée à la matière que des formes hétérogènes viennent perfectionner, elle est bien plutôt une puissance active qui engendre ses propres déterminations; comme la substance produit ses facultés et tous ses accidents, ainsi l'idée d'être est la source d'où sort l'innombrable multitude de nos connaissances[1].

L'intelligence a donc une portée infinie, rien de ce qui est n'échappe à son domaine. Une des erreurs fondamentales du frère Thomas a été d'emprisonner notre raison dans un obscur cachot où ne filtre qu'une faible lumière; en assignant comme objet propre à notre intelligence les formes abstraites de la matière, il nous a blessés à mort, notre science n'a plus aucune valeur, le présent nous échappe et l'avenir glorieux de la vision béatifique nous demeure interdit[2], nous l'avons déjà montré.

Durant son existence terrestre, il est vrai, l'intelligence humaine ne peut promener son regard sur toute l'étendue de l'être; elle est reine universelle, mais elle ne peut exercer encore sa souveraineté. Pour une cause ou pour une autre, sans doute en châtiment d'un péché, elle est frappée de myopie, elle ne voit bien que les parties de l'être qui brillent dans les images sensibles. Mais cet affaiblissement de l'intelligence humaine ne lui est pas essentiel, comme l'a cru Thomas; il est la condition passagère des âmes qui peinent ici-bas; à la résurrection générale des corps nos intelligences reprendront leur liberté et elles contempleront sans entraves les beautés de l'être[3].

*
* *

Quand Duns Scot veut préciser le degré de certitude à

1. IV, d. 49, quæst. in latere; X, 396.
2. I, d. 3, q. 3, n. 2-4.
3. I, d. 3, q. 3, n. 24.

laquelle notre intelligence peut parvenir, il se trouve en présence de la doctrine augustinienne par excellence[1], la doctrine de l'illumination, et il la discute avec soin.

Selon le représentant le plus autorisé de cette doctrine traditionnelle à l'époque de Duns Scot, Henri de Gand[2], l'intelligence humaine, livrée à ses seuls forces naturelles, ne peut connaître aucune vérité avec certitude, elle a besoin d'une lumière spéciale de Dieu. Si notre âme, disciple trop fidèle d'Aristote, se confie uniquement à ses propres lumières, jamais elle n'atteindra la certitude; en elle et autour d'elle elle ne voit que de l'instable et du changement. Le monde extérieur est emporté dans un mouvement que rien ne peut arrêter, il n'est pas, il devient; le monde de notre conscience n'est pas plus stable, ses opinions varient; les sens, les passions, l'intérêt s'unissent pour la duper, elle est le jouet d'illusions toujours renaissantes. Comment bâtir sur ce sable mouvant le château de la vérité immuable? comment appuyer sur des apparences fuyantes et insaisissables un jugement qui ne peut être vrai qu'à la condition d'affirmer une loi éternelle? Puis-je dire que Socrate court sans affirmer du même coup cette vérité absolue et nécessaire : du moment que Socrate court il est impossible qu'il ne courre pas? Et si par hasard l'intelligence rencontre la vérité, comment la reconnaîtra-t-elle? comment distinguera-t-elle l'acte privilégié qui lui apporte le vrai de l'acte, en tous points semblable, qui ne la nourrit que d'erreur?

L'intelligence n'atteindra la possession certaine de la vérité que si elle se tourne vers le modèle incréé dont nous parle Platon dans le *Timée;* là est le royaume de l'immuable vérité, là brillent les essences des choses et ces essences possèdent une pureté et une limpidité qu'elles

1. Portalié, art. augustinisme dans *Dict. de théologie*, col. 2509, Paris, 1903.

2. I, d. 3, q. 4, n. 2-4.

n'ont pas sur terre, car elles sont les pensées mêmes de Dieu. Le monde des idées platoniciennes, — et Aristote, nous affirme Henri[1], a caricaturé sur ce point l'enseignement de son maître, — c'est le Verbe de Dieu. Faisons le silence en notre âme et Dieu nous éclairera. Nous ne verrons pas l'essence divine (et cette doctrine, Scot le remarque[2], ne doit pas être confondue avec la vision en Dieu des ontologistes), mais la lumière de Dieu entrera dans notre œil, et lui fera voir les vérités qui habitent le Verbe; un rayon de soleil qu'un miroir réfléchit nous fait voir les objets sans nous découvrir le soleil.

Henri de Gand, à la suite de toute l'école franciscaine, voyait dans la doctrine de l'illumination la seule réfutation péremptoire du scepticisme; et nous avons dit avec quelle véhémence Peckham invectivait les Frères prêcheurs, pour avoir osé abandonner la vénérable théorie des « raisons éternelles »; c'était vraiment, criait-il, trop de confiance dans les arguties et les syllogismes d'une raison engouée d'Aristote et de ses commentateurs arabes.

Les faits qu'allèguent les partisans de l'illumination, répond Duns Scot, n'existent pas[3]. Il est faux que les êtres sensibles soient soumis à un changement perpétuel; ce ne fut jamais l'opinion d'Augustin, mais d'Héraclite et de son disciple Trachilus[4]; ce sont eux qui ne voulaient pas parler, sous prétexte que la parole impose aux choses une fixité qu'elles n'ont pas; ils se contentaient d'indiquer avec le doigt. Il est indéniable que les êtres matériels sont soumis à la corruption, mais ils ne se corrompent pas d'une façon continue, ils possèdent leurs qualités immobiles pendant un certain temps. D'ailleurs, les corps changeraient-ils perpétuellement, Héraclite n'aurait pas

1. Huet, *Essai sur Henri de Gand*, p. 147, Gand 1838.
2. I, d. 3, q. 4, n. 4.
3. I, d. 3, q. 4, n. 5.
4. Cratyle. Aristote, *Métaph.* IV, trad. Pierron et Levart, I, p. 133. Paris, 1840.

gain de cause, car les species qu'ils engendrent dans nos sens, ils ne les produisent pas en tant que changeants, mais tant qu'ils sont immuables; c'est par leur nature qu'ils agissent et cette nature ne varie pas. Dans la species nous pouvons découvrir l'immuable vérité [1].

Notre âme passe de l'erreur à la vérité, puis elle retombe dans l'erreur, c'est vrai, mais ces variations ne portent que sur les vérités complexes et obscures; il existe des vérités simples et parfaitement lumineuses, sur lesquelles l'intelligence ne varie jamais, et ces vérités constituent le noyau solide de la science [2].

On les appelle les principes premiers; ils tirent leur évidence de leur caractère analytique; dans la proposition qui les formule, l'attribut est contenu dans la compréhension du sujet; tels sont les principes suivants : le tout est plus grand que la partie, le blanc n'est pas le noir. Il suffit qu'une intelligence perçoive les termes, pour qu'aussitôt elle prononce le jugement, et, à celui qui nierait la vérité d'un de ces principes premiers, je n'aurais qu'une chose à répondre, dit Scot : je ne discute pas avec vous [3].

La valeur des principes est indépendante du témoignage de nos sens [4]. C'est qu'ils ne sont pas le simple énoncé d'une association donnée par l'expérience; si je dis que le blanc n'est pas noir, ce n'est certes pas parce que mon œil ne m'a jamais montré des blancheurs qui soient noires; mon affirmation s'appuie uniquement sur l'analyse des idées mises en présence. Les principes ne puisent pas leur certitude dans l'expérience, et le rôle des sens se borne à fournir à l'intelligence la matière d'où elle extraira les termes des jugements évidents. Le principe se suffit, il porte en lui seul sa vérité. Tous nos sens pourraient nous

1. I, d. 3, q. 4, n. 13.
2. I, d. 3, q. 4, n. 14.
3. I, d. 3, q. 4, n. 15.
4. I, d. 3, q. 4, n. 8.

tromper, nous montrer du blanc là où existe du noir; ils pourraient même, — ce qui serait encore plus grave, — être tantôt véridiques et tantôt erronés, et nous montrer un objet blanc tantôt comme blanc et tantôt comme noir, la certitude des premiers principes ne serait pas compromise; toujours l'intelligence pourrait affirmer avec une égale assurance que le blanc n'est pas le noir.

La métaphysique ne met en œuvre que les vérités évidentes par elles-mêmes; aussi est-elle la plus certaine de toutes les sciences; elle plane bien haut au-dessus des sciences de la nature, les erreurs des sens ne peuvent l'obscurcir. Tout en puisant dans l'expérience les notions qu'elle systématise, elle demeure indépendante de l'expérience; elle plonge ses racines dans le monde sensible, mais elle échappe vite aux obscurités et aux tempêtes de la terre, elle s'élève au-dessus des nuages et elle étend ses rameaux dans le ciel toujours serein des vérités nécessaires.

Il est d'autres sciences qui, en théorie du moins, peuvent presque atteindre à la certitude métaphysique, telle est l'astronomie. Si nous parvenions, par l'énumération de tous les cas possibles, à établir que seule la terre est le corps opaque qui s'interpose entre la terre et le soleil, nous aurions démontré la cause des éclipses avec une certitude qui approcherait de la certitude métaphysique[1].

Les autres sciences de la nature portent sur des données plus complexes et leur objet est intimement uni aux données sensibles. L'erreur peut plus facilement se glisser parmi elles, elles peuvent cependant formuler quelques vérités certaines.

Nos sens peuvent nous tromper, ou, pour parler plus exactement, il ne nous trompent ni nous instruisent, ils ne nous disent aucune vérité ; ils nous font seulement sentir

1. I, d. 3, q. 4, n. 9.

des faits sans nous renseigner sur leurs causes, ils nous donnent des impressions subjectives. Je me presse le globe de l'œil, je vois aussitôt des flammes multicolores, c'est un fait; l'erreur commence avec le jugement. Si j'affirme que ces flammes existent réellement à telle distance, je me trompe : l'étude des lois physiques me permettra d'éviter ces erreurs, elle m'apprendra à interpréter exactement mes sensations. Si je ne vois une couleur qu'une fois, jamais je ne pourrai savoir si elle existe réellement, mais si la même couleur m'apparaît plusieurs fois, je serai certain que ma vision est l'effet naturel de l'objet. Le principe : ce qui se produit plusieurs fois, avec régularité, est l'œuvre d'une cause unique, m'aura permis de découvrir une loi physique au milieu du chaos de mes sensations [1].

Plusieurs sens peuvent me fournir des renseignements contradictoires sur un seul et même objet; mon œil me montre brisé un bâton plongé dans l'eau et le tact me dit le contraire; pour résoudre la difficulté, je fais appel à un principe rationnel : ce qui est dur ne peut être brisé par ce qui est mou. Que le bois soit dur et l'eau molle, nos deux sens de la vue et du tact sont d'accord pour me l'affirmer, je puis donc conclure sans crainte de me tromper que le bâton n'est pas brisé [2]. Par des raisonnements semblables, j'établirai que mon œil me trompe sur la dimension réelle du soleil et que les objets ne se rapetissent pas quand ils s'éloignent de moi. Les lois que je parviens ainsi à formuler dépassent de beaucoup les faits qui ont servi de base pour leur découverte [3]. J'affirme que telle herbe est chaude, mon jugement s'applique à une infinité d'herbes que je n'ai pas vues et que je ne verrai jamais; c'est que je n'appuie pas seulement ma loi sur les faits observés, la loi n'est pas le résumé de mon expérience, elle repose

1. I, d. 3, q. 4, n. 10.
2. I, d. 3, q. 4, n. 11.
3. I, d. 43, q. 4, n. 9.

sur un principe nécessaire dont la certitude est au-dessus des faits : quand une cause naturelle est suivie plusieurs fois d'un même fait, on peut être certain que ce fait découle de la nature de cette cause. Si je n'avais constaté qu'une fois ou deux que l'herbe en question est chaude, j'aurais pu attribuer cette chaleur à la présence accidentelle d'une cause cachée; mais ce serait un hasard impossible que cette dernière subsiste dans les nombreux faits que j'ai constatés. Je puis donc regarder la nature même de l'herbe comme la cause de sa chaleur, et je suis certain que chaque fois que cette herbe sera donnée elle sera chaude.

La certitude habite les claires régions de la raison; à mesure que l'intelligence s'élève au-dessus des sens, elle voit la lumière croître et se purifier. Parvenue à la connaissance de cet être où tout ce qui peut exister est réalisé en plénitude, elle comprend la raison de toutes choses, son œuvre est achevée, elle a atteint la certitude parfaite. Un théorème de géométrie peut être compris de deux manières différentes : ou bien, on peut se borner à l'analyse des termes de la proposition, ou bien, on peut voir dans les figures du triangle et du cercle les réalisations d'une idée divine; cette seconde connaissance est la plus haute; en ce sens, nous pouvons reprendre la parole d'Augustin et dire que nous voyons tout en la lumière divine. Nous ne voyons pas Dieu, nous ne sommes pas illuminés spécialement par sa lumière, mais nous comprenons qu'il est la raison de toutes choses[1].

*
* *

Si on veut caractériser d'un mot le système scotiste sur la connaissance humaine, on peut dire, croyons-nous, qu'elle est une « rationalisation » de la doctrine augustinienne. Duns Scot devait éprouver pour la théorie de l'illumination une invincible répugnance; en elle, il retrouvait la

1. I, d. 3, q. 4, n. 23.

conception arabe d'une intelligence supérieure active et d'une intelligence humaine passive; de plus il éprouvait une certaine inquiétude devant ses tendances mystiques; si la raison n'a pas assez de lumière pour distinguer seule le vrai du faux, ne prendra-t-elle pas pour illuminations divines les divagations de son imagination? Si Scot confondait illuminisme et scepticisme, c'est qu'il connaissait les innombrables aberrations que le mysticisme avait fait surgir au cours du XIIIe siècle. Tout danger semblait écarté, si la lumière subjective de l'illumination devenait la lumière objective d'un concept et c'est cette transformation que notre Docteur effectua. Le concept univoque d'être joue dans la philosophie de Scot un rôle analogue à celui du Verbe dans l'augustinisme; il pénètre tous les autres concepts comme la lumière divine pénétrait notre intelligence, il nous permet de juger et de raisonner en donnant aux principes premiers une matière homogène à ordonner; à nos idées, en un mot, il donne la substance intelligible et le mouvement dialectique. Le grand avantage de cette transposition en langage conceptuel de l'illumination augustinienne, c'est, aux yeux de Scot, de rendre la vérité démontrable. Un concept peut devenir l'une des pièces d'une argumentation, il est susceptible de preuves invincibles; aux mystiques qui allègueraient une lumière intérieure plus ou moins étrange, — et essentiellement subjective, — Scot opposera la lumière impersonnelle et scientifique du syllogisme.

Pour achever de comprendre la pensée de notre auteur, il nous faut étudier notre connaissance des autres hommes et de nous-mêmes.

*
* *

Nous connaissons les autres hommes d'après leurs actions; nous les voyons faire des gestes semblables à ceux que nous faisons, quand nous sentons et pensons; nous sommes donc

autorisés à attribuer à ces gestes une cause semblable à celle qui les produit en nous; nous en concluons qu'eux aussi ont pensée et sentiment et qu'ils possèdent une âme semblable à la nôtre. Chez les animaux, nous ne remarquons aucun des actes qui, en nous, sont accompagnés d'intelligence, aussi affirmons-nous qu'ils ne possèdent qu'une âme sensitive; quant aux plantes, nous n'avons le le droit que de leur attribuer une âme végétative. Les faits, interprétés par le principe de causalité, sont le tremplin qui nous permet de découvrir les âmes.

Par un raisonnement identique nous connaissons l'existence et la nature de notre âme; nous observons nos actions et nous acquérons assez de lumière pour comprendre notre âme. Nous pensons, donc notre âme est spirituelle; nous sentons, donc elle est unie à un corps; nous mangeons, donc elle communique à ce corps la vie végétative. La connaissance « arguitive » que j'acquiers ainsi de moi-même est infiniment plus certaine que celle que je puis acquérir des autres. Des faits sur laquelle elle repose, j'ai une certitude absolue et quand je sais que je mange ou que je pense, je ne puis me tromper, il est certain que je mange. Au contraire, je puis me tromper dans l'interprétation des actes que je constate chez les autres, un ange peut produire des œuvres d'apparence parfaitement semblables à celles des vivants; Tobie croyait que l'ange mangeait et cependant l'essentiel de la manducation, c'est-à-dire l'assimilation faisait défaut; l'ange ne mangeait pas véritablement. La connaissance « arguitive » que nous avons de notre âme est le type parfait de la certitude; nous pouvons nous tromper sur beaucoup de choses, nous ne pouvons nous tromper sur nous-mêmes et la science de notre âme est le centre immobile et vrai autour duquel roule l'immense et fragile cercle de nos erreurs d'un jour; quand nous pou-

1. *De Rer. Princ.*, q. 15, n. 2.

vons rattacher d'un lien solide l'une de nos croyances à ce centre, aussitôt elle cesse d'être douteuse, elle devient certaine et immuable. La certitude puisée dans la conscience est le roc sur lequel toute science est construite [1].

Au-dessus de la connaissance arguitive se place la connaissance intuitive; l'intelligence ne passe plus des faits à la cause, mais elle voit la cause elle-même directement, sans raisonnement. Théoriquement l'âme devrait avoir cette connaissance d'elle-même; elle est intelligible, elle est présente à son intelligence, intimement présente puisqu'elle s'identifie réellement avec elle; aucune impossibilité n'existe donc, semble-t-il, à ce que l'intelligence plonge immédiatement son regard dans la substance même de l'âme et qu'elle la contemple sans aucun intermédiaire [2].

Dans le *De Rerum Principio* Duns Scot paraît hésitant. Il expose avec complaisance les arguments augustiniens en faveur de la connaissance intuitive; comment passerais-je des faits à la cause si au préalable je ne connaissais la cause? Jamais je ne saurais ce que le pêcheur porte sur son épaule ou la femme sur son bras, si je n'avais vu dans le passé le marin jeter son filet dans la mer ou la matrone romaine se couvrir la tête de son voile; jamais la vue des faits ne me conduiront à la connaissance de l'âme, si je n'ai de mon âme une connaissance intuitive. Les faits peuvent être l'occasion qui me fait penser à mon âme, ils ne sont que l'occasion; toute connaissance arguitive suppose une intuition à laquelle elle est suspendue [3].

Sur ce point, comme sur les autres, Scot brise avec l'augustinisme et les arguments traditionnels ne lui semblent pas concluants; pour que les faits puissent nous conduire

1. *De Rer. Princ.*, q. 15, n. 3.
2. II, d. 3, q. 8, n. 13.
3. *De Rer. Princ.*, q. 15, n. 5.

à la cause, il suffit que nous ayons de cette dernière une connaissance vague et imprécise[1]. Et Scot nous dit ailleurs que la notion univoque d'être est le concept indéterminé qui nous permet de préciser la nature de la cause, c'est-à-dire de la substance, à l'aide des faits. Le rôle que les augustiniens attribuaient à une intuition primitive de nôtre âme, Scot le départit à un concept objectif.

En réalité, Duns Scot repousse la connaissance intuitive de nous-mêmes; notre âme n'envoie pas, il est vrai, à l'intelligence, comme le font les objets extérieurs, un substitut d'elle-même[2], mais cette absence de « species impressa » ne caractérise pas la vision intuitive; Scot n'a jamais d'ailleurs attaché une grande importance à cette species, il l'a parfois bannie de sa théorie de la connaissance et, quand il l'admet, il lui donne la fonction restreinte que nous avons vu[3]. La connaissance intuitive est caractérisée par l'absence de « species expressa »; c'est la vue directe de l'être; ce que voit alors l'intelligence n'est plus une image, une species, un intermédiaire quelconque; la réalité même de l'objet est pénétrée par la pensée; c'est ainsi que Dieu se connaît, en lui la substance est contemplée par son intelligence. La connaissance que nous avons de notre âme n'est pas aussi intime, le terme auquel aboutit l'action de notre intelligence n'est pas la substance de notre âme, mais une représentation. Notre intellection enfante une « species expressa » et dans cette species elle contemple l'âme[4].

Et dans cette sorte de tableau, notre âme n'est qu'imparfaitement représentée; nous ne nous voyons pas tels que nous sommes, mais tels que les images sensibles nous

1. *De Rer. Princ.*, q. 15, n. 6.
2. *Ibid.*, q. 15, n. 26.
3. Sur les variations, d'un intérêt médiocre, de Duns Scot au sujet l'existence des *species impressæ*, voir le commentaire de Cavellus au traité de l'âme *Opera Scoti*, t. II, p. 546.
4. *De Rer. Princ.*, q. 15, n. 26.

façonnent. La species que nous nous formons de nous-mêmes ne représente pas cette noble intelligence, destinée par sa naissance à contempler l'universalité de l'être en toute son ampleur, elle nous montre une pauvre petite intelligence, misérable, embarrassée dans des fantômes obscurs et trompeurs; mais cette imperfection de notre connaissance n'est que passagère, probablement le châtiment du péché; bientôt, nous serons libérés, et nous pourrons concevoir une « species expressa », qui sera de nous-même la glorieuse et parfaite représentation[1].

Nous nous connaissons donc comme nous connaissons les autres êtres; dans les deux cas, nous nous élevons des faits à la cause par l'intermédiaire de la notion univoque d'être. Le fait nous donne l'idée d'être et dans cette notion nous sculptons une image de notre propre substance ou des substances étrangères; l'opération peut être plus ou moins facile et plus ou moins certaine, elle obéit toujours aux mêmes lois et traverse les mêmes phases.

*
* *

Duns Scot, après des réfutations outrancières de Thomas d'Aquin qui semblent couper tous les ponts entre lui et son adversaire, aboutit à des conclusions pratiques presque identiques. Pour lui comme pour Thomas, l'intelligence ne voit bien que les vérités contenues dans le sensible et nous ne possédons pas de notre âme une connaissance immédiate. Cet accord prouve le souci des deux Docteurs de se conformer aux faits, il ne doit pas masquer les conceptions radicalement divergentes qu'ils se font de l'intelligence humaine.

Le système thomiste se rattache directement à l'aristo-

1. II, d. 3, q. 8, n. 13, in fine.

télisme, tel du moins qu'il était connu au XIIIe siècle. Les philosophies arabes, issues d'Aristote et de Plotin, distinguaient deux sortes d'intelligences : l'intelligence active et les intelligences passives. La première seule méritait en toute vérité le nom d'intelligence; elle était unique, séparée, immuable; semblable au soleil qui verse sa lumière sur la nature, elle émettait des formes intelligibles que les intelligences passives recevaient selon leur capacité. Dans ce système, la lumière était une et se confondait avec l'être de la cause première; mais la connaissance suivait la nature de l'individu, elle résultait des dégradations que subissait la lumière originelle en frappant un miroir imparfait. La science n'était pas homogène chez tous les êtres. Parfaitement sincère et pure dans l'intelligence suprême, chez qui elle s'identifiait avec l'être, la science subissait une déformation à mesure qu'elle descendait la hiérarchie des créatures; le degré d'immatérialité mesurait la perfection avec laquelle une intelligence créée pouvait réfléchir la divine lumière. Aussi, lorsque les rayons émis par la cause première parvenaient jusqu'aux régions obscures habitées par l'intelligence humaine, ils trouvaient un miroir terni par le contact impur de la matière et la science que renvoyait ce pauvre miroir perdait presque toute valeur, elle n'était plus qu'une faible lueur, lointain reflet d'une pure et éblouissante lumière.

Thomas d'Aquin avait conservé l'essentiel de cette doctrine; il l'avait corrigée, il est vrai, conformément à l'orthodoxie chrétienne; il avait réintégré l'intellect actif dans l'âme humaine, et il avait combattu Averroès avec autant d'énergie que Scot. Ni Thomas ni Scot n'auraient eu pour le Commentateur la même indulgence que Dante, ils ne l'auraient pas placé dans les Limbes avec Platon et Aristote[1].

1. DANTE, *L'enfer*, ch. 4, in fine.

Mais le Docteur des Frères prêcheurs était resté fidèle à la notion d'une lumière qui se dégrade à mesure qu'elle s'éloigne de sa source. L'intelligence humaine ne voit plus l'être comme les anges le voient; elle est emprisonnée dans un genre imparfait de connaissance et elle impose à tout intelligible qu'elle reçoit un même mode d'existence; toutes les formes qu'elle possède, elle les rapetisse à son aulne. Penser, c'est recevoir une forme. Or plus l'intelligence sera immatérielle et mieux elle recevra la lumière. Pour Thomas[1], comme pour les Arabes[2], l'immatérialité est la caractéristique de l'intelligence. Immatérialité et intelligence sont deux notions synonymes; autant de degrés d'immatérialité, autant d'espèces différentes d'intelligences. Les diverses créatures puisent leur science à une source unique, mais, en elles-mêmes, ces sciences multiples sont hétérogènes les unes aux autres.

Ce postulat fondamental du thomisme, Duns Scot le nie résolument[3]. Si l'intelligence, sous peine d'avoir une connaissance faussée, ne pouvait posséder aucune des propriétés physiques des objets dont elle reçoit les formes intelligibles, elle serait un pur néant; n'est-elle pas destinée à connaître tout ce qui est, et par suite il n'est pas de formes dont elle devrait être privée; il faudrait qu'elle soit zéro pour pouvoir connaître tout.

L'intelligence, affirme Scot, n'est pas une faculté qui reçoit, elle est une faculté qui voit et qui voit en agissant. Elle est essentiellement une force. Aussi est-elle homogène chez tous les êtres. Elle est plus parfaite chez l'ange, mais un degré plus grand de perfection n'entraîne pas un changement d'espèce; l'intelligence humaine et l'intelligence angélique, nous aurons à l'établir bientôt, sont de même nature. Il semble même que l'on puisse affirmer

1. *Op. S. Thomae. Summa theol.*, 1ᵉ, q. 14, a. 1.
2. Carra de Vaux, *Avicenne*, p. 129. Paris 1900.
3. II, d. 3, q. 8, n. 16 : ista igitur propositio...

que, pour notre Docteur, l'intelligence reste homogène en Dieu et chez les créatures. Ne retrouvons-nous pas dans la nature divine des formalités réellement distinctes entre elles, qui correspondent aux idées que nous nous formons de Dieu? Des différents attributs de Dieu nous avons des concepts multiples et à nos idées répond, en l'être divin, une multiplicité qui, nous le verrons, ne compromet pas sa simplicité. N'est-ce pas le signe que notre intelligence peut spéculer avec exactitude sur tout, même sur Dieu? Chez tous les êtres, la nature de l'intelligence reste identique; elle est plus ou moins brillante, mais elle est une lumière de même espèce.

Scot aboutit à cette conception en transformant l'augustinisme. Cette doctrine voyait dans l'intelligence un effort vers le vrai, effort soutenu par l'amour et éclairé par une divine lumière intérieure; Scot enlève tout caractère personnel à cette tendance vers la vérité, et il obtient la notion d'une intelligence qui est chez tous les êtres une force homogène. Puis il rationalise la théorie mystique de l'illumination, et il trouve dans un concept univoque le substitut de la lumière qui, pour les mystiques, éclairait tout homme venant en ce monde.

La science humaine semble devoir être parfaite; elle peut prétendre enserrer dans ses syllogismes la réalité entière, jamais elle ne rencontrera les bornes de l'inconnaissable; devant sa jeune ardeur, le champ d'exploration s'étend à l'infini. En outre, elle ne manie que des matériaux homogènes, aussi lui est-il loisible de s'ordonner d'après les plans d'une architecture régulière, elle a le droit d'ambitionner la rigoureuse structure des sciences mathématiques. Mais cette science si parfaite s'adaptera-t-elle à la mouvante et diverse réalité? Scot l'affirme, et cependant nous avons déjà plusieurs fois constaté qu'entre la connaissance et le réel de graves brisures se produisent, nous

les verrons bientôt se multiplier et peut-être finirons-nous par voir dans le concept univoque d'être le germe de toutes les faiblesses de la philosophie scotiste. Pour avoir voulu construire une science universelle et homogène, le Docteur Subtil n'a réussi qu'à fonder une logique subjective.

CHAPITRE X

LA LIBERTÉ

SOMMAIRE : Deux thèses antagonistes : thèse thomiste et thèse scotiste. La théorie thomiste : la volonté est un appétit rationnel. — La théorie scotiste : la volonté n'est pas un appétit; elle est une force qui se suffit. — La volonté n'est pas mue par les motifs. Contingence des lois de la nature. La volonté est le lien universel. — Influence de la volonté sur l'intelligence. Conséquences logiques de la doctrine de Scot.

Le désaccord entre Duns Scot et Thomas d'Aquin sur la nature de la volonté est resté célèbre, c'est avec raison; les thèses thomistes et scotistes sont nettement antithétiques et on ne peut les bien comprendre qu'en les opposant l'une à l'autre.

Tout être imparfait, selon le frère Thomas, désire son achèvement; au dernier échelon de la création, la matière désire la forme, elle n'est même rien de plus que ce désir, désir inerte, inconscient et qui se confond avec une attente passive. A mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie des êtres, on voit se préciser l'aspiration vers une perfection plus grande. Plus une forme est parfaite et plus est forte la tendance qui l'entraîne vers le mieux. En tous les êtres vit la soif du bien; et, comme ce désir est la suite nécessaire de la forme, on lui donne le nom d'appétit naturel. Une sorte d'amour est donc inhérent à tout être et c'est dans l'amour qu'il faut chercher la cause des mouvements de l'univers. Le feu s'élève vers le ciel et la pierre tombe vers la terre,

pourquoi? ces corps ne sont pas poussés par un moteur extérieur; le principe de leur mouvement est en eux, ils cherchent à gagner le lieu qui leur convient; si le léger va vers le haut et le lourd vers le bas, c'est que leur forme désire habiter ces endroits où elle réalisera pleinement sa perfection; les mouvements naturels des corps vers leur lieu propre sont un effet de l'amour [1].

Les êtres spirituels désirent, comme tous les autres êtres, l'achèvement de leur perfection; ils ont un appétit naturel qui est une conséquence de leur forme; mais, en plus de leur forme substantielle, ils possèdent un grand nombre de formes intelligibles. Un être intelligent est à la fois un et multiple; un, puisque unique est sa forme substantielle; multiple, puisque les formes intelligibles, qui actuent son intelligence comme la forme substantielle actue sa matière, lui apportent la réalité idéale de tous les êtres de l'univers. L'homme condense en lui la création entière, il est légion. Légion également, les désirs qui l'agitent. De chacune des formes intelligibles, naît un appétit, en sorte que l'homme se sent attiré vers le bien que lui représentent ses idées; il voit, puis il aime ce qu'il voit. Mais tout acte suppose une cause; de même qu'il a fallu une faculté spéciale, distincte de la substance, pour recevoir les formes intelligibles, de même une faculté est nécessaire pour produire les actes de désir et d'amour, c'est la volonté [2].

Ces deux facultés, intelligence et volonté, sont étroitement solidaires; la seconde est une conséquence naturelle de la première, et, si l'on veut préciser le mode d'action de la volonté, c'est l'intelligence qu'il faut étudier; un degré de clarté plus ou moins grand dans la vision produit ou anéantit la liberté.

Quand l'intelligence voit clairement un bien sans mélange, la volonté est entraînée. Devant le bien universel,

1. *Op. S. Thomæ, Summa*, 1ª q. 80, a. 1.
2. *Ibid.*, 1ª, q. 19, a. 1.

la volonté n'est pas libre, elle est attirée aussi infailliblement que le corps matériel éloigné de son lieu propre. Pour que la liberté apparaisse, il faut que l'intelligence perçoive des objets qui n'ont pas une connexion nécessaire avec le bien universel ; c'est ce qui se produit ici-bas, chaque fois que nous voyons des biens particuliers.

Les biens nous procureront-ils le bonheur que nécessairement nous voulons? impossible de le savoir avec certitude; les objets que nous présente l'intelligence sont à la fois bons et mauvais, ils nous attirent et ils nous repoussent ; en eux le reflet du bien universel est trop obscur, pour susciter un amour nécessaire. La volonté reste donc maîtresse d'elle-même ; si elle choisit tel bien plutôt que tel autre, ce sera elle et non pas l'objet qui sera la cause véritable de sa décision; elle aura agi librement.

Loin de constituer l'essence de la volonté, la liberté ne se produit que dans certaines circonstances ; une demi-obscurité lui est nécessaire, l'éblouissante lumière la tue. Elle ne porte pas sur la fin, mais sur les moyens, elle existe dans la mesure précise où l'intelligence ne voit pas de connexion nécessaire entre ces moyens et le bien universel Au ciel nous aimerons Dieu nécessairement, car nous le verrons tel qu'il est, nous ne serons libres que par rapport aux objets qui ne nous apparaîtront pas comme reliés au bien divin. Ainsi, l'intelligence hésite et doute lorsqu'une conclusion ne se rattache pas clairement aux principes, la liberté est le doute de la volonté [1].

Il est facile de comprendre que dans cette doctrine la volonté est une faculté moins noble que dans l'intelligence. L'acte volontaire recherche ce qui n'est pas encore possédé, ou ratifie et approuve ce qui a été conquis; ce n'est pas lui qui enrichit; la volonté, pourrait dire Thomas d'Aquin, est fille de pauvreté. La pensée, voilà l'acte véritablement

1. *Op. S. Thomæ, Summa,* 1ª, q. 82, a. 2.

conquérant; c'est la pensée qui enrichit notre être en lui apportant la perfection des autres êtres. Un homme qui pense possède, sous une forme idéale, toute la réalité de l'univers. Le penseur, nouvel Atlas, porte le monde en son esprit[1]. Aussi l'acte de penser est-il essentiellement bon; connaître, c'est toujours une perfection, même connaître des choses mauvaises; car connaître c'est toujours enrichir son esprit d'une forme nouvelle et la connaissance du mal apporte à l'âme le degré d'être et de bonté qui sert de support au mal et sans lequel ce dernier se confondrait avec le pur néant[2].

C'est dans un acte d'intelligence, la vision en Dieu, que consistera, après la mort, la béatitude des élus; par cet acte ils se rendront divins; toute la perfection qu'ils auront méritée sur terre, leur intelligence surnaturalisée la leur apportera. Ici-bas, il est vrai, l'acte de charité est plus noble que la science; mais cette supériorité est due aux conditions particulières dans lesquelles s'exerce notre intelligence. Nous ne voyons pas, en effet, l'être tel qu'il est, nous sommes condamnés à tout voir sous l'aspect de formes abstraites de la matière et si nous voulons jeter les yeux sur les êtres supérieurs, Dieu ou les anges, notre intelligence est obligée, pour nous les rendre visibles, de leur attribuer un mode d'être qui n'est pas le leur. La volonté perce ce déguisement et elle adhère à Dieu tel qu'il existe réellement; elle nous élève donc vers Dieu, alors que l'intelligence rabaissait Dieu jusqu'à nous. Aussi, sur terre, mieux vaut aimer Dieu que le connaître. Mais cette supériorité de la volonté n'est qu'une anomalie passagère. Au ciel, où toute chose est à son rang, l'intelligence reprendra sa place, la première.

1. *Op. S. Thomæ*, *Summa*, 1ª, q. 82, a. 3.
2. Pierre Rousselot, *Intellectualisme de Saint Thomas*, p. 184, Paris, 1908.

*
* *

Pour Thomas d'Aquin, la liberté est une conséquence, pour Duns Scot elle sera un principe. Il ne cherchera pas à prouver la liberté en montrant qu'elle a une place marquée dans une conception scientifique de l'homme, elle sera pour lui un fait indubitable et à la lumière de ce fait, il s'efforcera de préciser la nature de la volonté. Que doit être la volonté pour que la liberté soit sauve? telle est la question qu'il se pose.

Faites de la volonté une suite naturelle de l'intelligence et vous supprimez la liberté. L'intelligence est une force qui déploie son activité selon les nécessités de sa propre nature, elle ne peut modifier en rien son action, pas plus qu'elle ne peut modifier sa nature. Une intelligence qui serait la cause des désirs d'un être ne pourrait engendrer que des actions nécessaires. Regardons les animaux : un bœuf semble se promener au hasard dans la prairie, est-il libre? non, certes; ses membres sont mus par ses appétits et ses appétits par les images que son œil recueille; s'il s'arrête et revient sur ses pas, c'est que la vue d'une herbe meilleure a suscité un désir plus fort que celui qui le portait vers l'herbe abandonnée [1]. Si les motifs présentés par l'intelligence étaient la cause de nos volitions, le dilemme suivant s'imposerait : ou bien ils sont de force égale, et la volonté restera éternellement indécise, ou bien ils sont inégaux et le plus fort entraînera fatalement la volonté, dans aucun des deux cas nous ne serions libres [2].

Les motifs intellectuels sont simplement la condition de nos volitions. Nous ne pouvons vouloir que si, au préalable, nous avons vu; de l'inconnu, nul désir. Un ordre nécessaire

1. II, d. 25, q. 1, n. 8 : bos videt herbam...
2. II, d. 25, q. 1, n. 8, in fine.

de succession existe entre ces deux actes, mais confondre une succession, même nécessaire, avec une relation de causalité, c'est une grave faute de logique. Le soleil ne peut nous éclairer que si ses rayons ont traversé les espaces intermédiaires entre lui et nous, l'éclairage de ces milieux est la condition de la lumière du jour, il n'en est pas la cause[1].

Il ne faut pas aller chercher en dehors de la volonté la cause véritable de toutes nos volitions, même de la première[2]. A la question : pourquoi la volonté fait-elle tel acte et non pas tel autre, il n'est qu'une réponse : la volonté veut parce qu'elle veut. Elle porte en elle la raison de son action. Ce n'est pas l'image sensible, comme le veut Godefroid des Fontaines[3], ce n'est pas l'idée qui sont les causes de la volition, c'est uniquement la volonté. La volonté se meut elle-même[4], elle est automotrice.

Est-ce possible, dira Godefroid? un être ne peut être la cause de son propre mouvement, tout ce qui est mû est mû par un autre. C'est là une loi nécessaire et la volonté ne peut y échapper. Duns Scot, plutôt que de compromettre la liberté, préfère nier la valeur universelle du principe qu'on lui objecte; précurseur des partisans contemporains de la contingence, il restreint la portée des lois nécessitantes alléguées par le déterminisme. Tout ce qui est mû est mû par un autre, ce jugement est peut-être le résultat d'une observation empirique et superficielle du monde qui nous entoure, ce n'est certainement pas un principe métaphysique qui nous dévoile une des lois constitutives de l'être. Les principes métaphysiques sont évidents, il suffit que leurs termes soient énoncés pour qu'aussitôt la liaison de l'attribut et du sujet soit perçue par toutes les

1. II, d. 25, q. 1, n. 19.
2. II, d. 25, q. 1, n. 7.
3. II, d. 25, q. 1, n. 3 : ab uno Doctore moderno. Cf. *quodl. VI*, q. 6 de *Godef. des Font*, édit. de Wulf, Louvain 1914.
4. *Report. paris.*, II, d. 25, n. 20; XI, 371.

intelligences, au moins par toutes les intelligences cultivées ; tel n'est pas le prétendu principe des déterministes, il demeure obscur et beaucoup de sages se refusent à l'admettre[1]. Aussi n'est-il vrai qu'appliqué aux êtres matériels ; et encore, même dans le monde sensible, ne se vérifie-t-il que partiellement. Il devient complètement faux si l'on veut en faire la loi des êtres spirituels[2]. Dire qu'un mobile est nécessairement mû par un autre, c'est, en définitive, refuser aux êtres le pouvoir de se perfectionner, et semblable assertion est démentie par l'expérience entière. Partout, nous voyons les êtres agir et se mouvoir, la pierre gagne le centre de la terre, la flamme s'élève dans les airs, l'animal se nourrit et achève peu à peu son propre corps. Il serait absurde de refuser à la plus noble des formes, l'âme intelligente, le pouvoir que possèdent des êtres inférieurs ; plus que n'importe quel être, elle est active ; les perfections qui viennent l'enrichir, elle les produit ; l'âme se meut elle-même[3]. Le principe allégué par les déterministes jetterait sur toute la création un rigide filet d'acier, chaque individu deviendrait un rouage d'une immense machine, il n'agirait plus, il serait agi. Il faut nier le principe déterministe, si l'on veut sauvegarder la réalité des êtres. L'individu n'existe, l'individu n'est libre que s'il est un centre d'autonomie.

Aristote a cru que la liberté se confondait avec le hasard ; pour lui, était libre tout ce qui échappait à la causalité des astres ; les sursauts chaotiques et désordonnés de la matière, l'impuissance des astres à dompter parfaitement cette éternelle indisciplinée : telles étaient d'après lui les causes de la liberté[4]. C'était confondre causalité et relativité. Un être qui ne dépend que de lui seul dans l'exercice de son acti-

1. II, d. 25, q. 1, n. 14.
2. II, d. 25, q. 1, 12.
3. II, d. 25, q. 1, n. 13.
4. *Quodl.*, q. 21, n. 14 ; XII, 543.

vité est plus véritablement cause que le mobile qui n'agit que mû par un autre. Une action libre est celle dont l'individu est la cause unique[1].

Un acte libre est essentiellement imprévisible. On peut prédire longtemps à l'avance les actions d'un agent nécessaire; cette cause, en effet, déploie, en agissant, les virtualités de son essence; il suffit de connaître l'essence pour savoir la suite des effets. La causalité nécessaire, que Scot appelle également causalité naturelle, se déroule sur le modèle du syllogisme, l'effet est contenu dans l'essence comme la conclusion dans les prémisses. La cause libre, au contraire, n'est pas déterminée à tel ou tel acte par sa propre nature; elle agit, mais elle aurait pu ne pas agir; elle produit tel effet, mais elle aurait pu en produire un autre. Les actes libres ne préexistent ni dans l'influence des astres, ni dans la nature de l'agent, ils sont, pourrait déjà dire Duns Scot, des commencements absolus. Aussi leur apparition ne peut être prévue. Vouloir expliquer l'acte libre, c'est ne pas le comprendre. Cet acte existe parce que la volonté l'a voulu et elle l'a voulu parce qu'elle l'a voulu. Les actes libres sont, c'est un fait que la raison ne peut que constater. Lorsque l'intelligence, dans sa recherche des causes, arrive devant un acte de la volonté, elle doit s'arrêter, c'est folie de vouloir expliquer l'inexplicable[2].

Causalité autonome, volonté, liberté sont des termes synonymes. C'est une erreur de définir, après le frère Thomas, la volonté un appétit rationnel[3], un appétit dépend fatalement du bien qu'il désire, il est esclave. La volonté ne porte aucune chaîne, elle est une force et une force qui se suffit, aussi ne devons-nous pas être étonnés lorsque, plus tard, nous verrons que les notions d'infinie perfection et de liberté absolue sont au fond identiques.

1. II, d. 25, q. 1, n. 22.
2. II, d. 1, q. 2, n. 9.
3. II, d. 25, q. 1, n. 16.

*
* *

La volonté conserve sa pleine maîtrise d'elle-même dans toutes les circonstances; que l'intelligence lui propose un bien fini ou le bien infini, elle demeure libre d'agir ou de ne pas agir. L'évidence force l'intelligence à juger, il n'est pas de bonté, si fulgurante soit-elle, qui puisse forcer l'amour de la volonté[1]. Le frère Thomas a prétendu que l'âme aimait nécessairement le bien universel et cette assertion est logique dans son système; si l'objet perçu est le moteur de la volonté, il est évident qu'un objet parfait entraînera fatalement l'adhésion de la volonté. Nous avons déjà vu que faux étaient les fondements de cette doctrine, voyons maintenant ses conséquences : la volonté se trouverait immobilisée dans un seul amour. Dès lors que le bien universel lui aurait été présenté, elle ne pourrait aimer que lui, elle serait fixée dans l'adhésion à un bien abstrait, l'action pratique lui serait impossible. Une force qui agit nécessairement persiste dans son action tant qu'une cause étrangère n'intervient pas; la volonté se cramponnerait au bien universel, il faudrait l'en arracher par la violence. Est-ce là ce qui se produit? Non certes, l'expérience nous montre notre volonté étonnamment mobile; après avoir aimé un instant le bien universel nous nous détournons très vite de lui, le plus léger motif nous suffit, nous pouvons même nous passer de motifs [2]. La mobilité de notre vie morale établit d'une façon péremptoire la liberté de notre volonté devant le bien universel; nous pouvons l'aimer ou ne pas l'aimer, y adhérer ou l'oublier. La seule chose que l'on puisse concéder à Thomas, c'est que nous ne pouvons haïr ce bien qui ne contient rien de haïssable[3].

1. II, d. 6, q. 2, n. 11.
2. *Quodl.*, q. 16, n. 4; XII, 448.
3. *Ibid.*, q. 16, n. 5; XII, 450.

La volonté aime toujours librement et même sa liberté croît avec la lumière. Plus le bien nous apparaît avec clarté et plus notre volonté est maîtresse de le vouloir ou de ne pas le vouloir; quelle que soit l'intensité de ses actes, la volonté peut s'arrêter, s'immobiliser et vouloir autre chose. Il n'est pas d'élan qui puisse emporter la volonté malgré elle[1]; aussi conserve-t-elle toujours le pouvoir de refuser son amour au bien parfait; une volonté créée n'est jamais impeccable par nature, il serait même contradictoire qu'elle le fût : pouvoir pécher est de l'essence de la liberté; mais il n'est pas nécessaire, hâtons-nous de l'ajouter, que ce triste pouvoir s'exerce et Dieu est toujours libre de donner à une créature privilégiée des grâces telles que jamais elle ne péchera[2].

*
* *

Voyons maintenant l'influence de la liberté sur l'intelligence; elle est immense. Un point cependant lui échappe : l'éveil de notre raison se fait complètement en dehors de la volonté, notre première pensée résulte uniquement de causes nécessaires. Nous ne sommes pas maîtres de voir tel ou tel objet quand nous ouvrons les yeux, le milieu extérieur s'impose à notre vue; de même notre première idée naît en notre esprit que nous le voulions ou non, elle est le fruit de l'image la plus forte que possèdent alors nos sens. Tout se fait mécaniquement à l'origine de notre connaissance. L'idée dépend de l'image et l'image est la résultante de la situation du monde à l'instant présent : action des astres, pression des agents terrestres, état de notre organisme. Telle est la part du déterminisme universel dans notre vie intellectuelle, ou plutôt telle est la part du hasard[3], car pour Scot

1. II, d. 7, q. 1, n. 9.
2. II, d. 23, q. 1, n. 6.
3. A casu sicut prima intellectio. *Quodl.*, q. 21, n. 14; XI, 54.

il n'est d'intelligible que la causalité métaphysique, les lois du monde empirique sont en dehors de la science, et même ces lois existent-elles véritablement? tout ce qui est mû n'est pas nécessairement mû par un autre et aucun lien rigide ne rattache les êtres les uns aux autres[1].

Voilà l'unique concession que Scot fait au fatum aveugle; dès que notre intelligence possède son premier concept, elle tombe sous la domination de la volonté. C'est la liberté qui détache l'esprit de la notion qu'il contemple et l'oblige à en contempler une autre; c'est elle qui le force à regarder, examiner, analyser un concept, bref à faire ce travail de réflexion sans lequel nous ne pourrions parvenir à aucune connaissance parfaite. La volonté ne voit pas, mais elle fait voir; à elle est dévolue toute l'activité que suppose une vie sans cesse en mouvement[2].

Cherchons à concevoir ce que serait la vie intellectuelle d'un esprit qui n'aurait pas de volonté. Cet être serait soumis aux seules lois de la nécessité, il serait une « cause naturelle », et une cause naturelle donne fatalement dès son premier acte le maximum de sa force; pourquoi ne déploierait-elle qu'incomplètement les virtualités qu'elle contient, sinon parce qu'elle porterait en son sein sa propre contradiction? et c'est là une chose impossible, l'être ne se nie pas lui-même, il ne peut être et n'être pas à la fois. La première idée que concevrait l'intelligence de cet être serait donc l'idée la plus parfaite qu'elle est capable d'avoir et cette première idée serait également la dernière; toutes les autres idées qui pourraient se présenter seraient des forces plus faibles, elles ne pourraient donc détourner l'intelligence de sa contemplation. Une intelligence sans liberté resterait éternellement figée dans la vue d'une seule idée. L'immobilité et la mort, voilà l'œuvre de

1. I, d. 3, q. 6, n. 17.
2. I, d. 17, q. 3, n. 18.

la nécessité [1]. Là où nous constatons mouvement et vie, nous pouvons être certains de la présence d'une volonté libre. Le mouvement de notre vie intellectuelle dénote l'action de notre liberté, comme le mouvement du monde physique, nous le comprendrons bientôt, révèle la liberté de Dieu.

Il est presque inutile d'ajouter que la volonté est une faculté plus noble que l'intelligence. Nous devons toujours subordonner notre intelligence à la volonté; nous devons penser pour aimer et non, ce qui est la pire des perversités, aimer pour savoir [2]. La morale se résume en un précepte unique : obéir à Dieu; c'est un acte de volonté qu'elle prescrit et elle ne prescrit rien d'autre; l'accomplissement de cet acte est toute la perfection et si les démons sont malheureux en enfer, ce n'est pas à cause d'un feu qui les brûlerait, c'est uniquement parce qu'ils ne veulent pas obéir à Dieu. Après la mort, l'acte qui nous apportera le bonheur sera un acte de volonté, car c'est par un acte de volonté que nous atteindrons le plus parfaitement l'être qui est notre fin suprême, Dieu [3]. L'intelligence ne nous fait jamais toucher Dieu aussi intimement que la volonté; dans la connaissance abstraite d'ici-bas, elle ne nous donne Dieu que sous la forme diminuée du concept univoque d'être, et dans la vision intuitive du ciel, elle ne voit pas encore la plénitude divine, la volonté au contraire adhère toujours à Dieu tel qu'il est; par elle seule nous sommes vraiment unis à notre fin dernière [4]. Mais dans cet amour béatifique la volonté conserve sa liberté pleine et entière; elle aime Dieu librement; si elle ne pèche plus, ce n'est pas qu'elle en ait perdu le pouvoir, sa nature est restée intacte; elle doit son impeccabilité à une faveur de

1. I, d. 6, n. 6 : si cognitio nostra esset mere naturalis, nullo modo esset in potestate voluntatis, et ita semper haberemus idem verbum de eodem objecto, fortius movente intellectum.

2. IV, d. 49, q. 4, n. 4; X, 381. Cf. *Godefr. des Fonl.* édit. de Wulf, *quodl.* VI, q. 10; p. 187.

3. IV, d. 49, q. 4, n. 6; X, 382.

4. IV, d. 49, quæst. later. n. 20; X, 418.

Dieu qui la maintient dans la sainteté par sa grâce toute puissante[1].

*
* *

La doctrine de Duns Scot sur la volonté apparaît comme profondément originale, et même comme étrangement moderne. Si nous dépouillons cette pensée du substantialisme qui s'imposait à la fin du XIIIe siècle, nous découvrons une doctrine qui ressemble, en beaucoup de points, à celle du criticisme contemporain; l'intelligence et la volonté deviennent de simples mots qui désignent les deux faces d'un même phénomène et ce fait est automoteur; il est une représentation qui peut se maintenir dans la conscience malgré des représentations antagonistes, et acquérir son plein développement en se réalisant dans une action corporelle. La liberté est l'élément constitutif de la personne humaine; sans liberté, l'homme cesse d'avoir une existence propre, il ne possède plus d'activité, et, par suite, d'individualité; il est un rouage, rien de plus. Quant aux lois de la nature, elles n'existent que dans la mesure où elles respectent la libre autonomie de l'individu; elles n'expriment pas, elles ne doivent pas exprimer des relations complètement rigides; ce ne sont que des approximations.

Mais la doctrine de Scot, au moins sous la forme qu'il lui donnait, présentait de réels dangers. Le Subtil niait qu'un être est toujours mû par un autre et il ne limitait pas la portée de sa négation; l'univers devenait composé de sources autonomes d'activité. Quel sera le lien entre ces libertés isolées? l'ordre ne va-t-il pas céder la place à l'anarchie?

Ensuite, Scot semblait concevoir la liberté comme une force irrationnelle qui n'obéit à aucune loi; il avait tellement peur que l'acte libre ne fût absorbé par la causalité néces-

1. IV, d. 49, q. 6, n. 11; X, 455.

saire, qu'il faisait de la volonté un despote qui prononce ses oukases du fond de ténèbres mystérieuses. Appliquez à Dieu cette notion de la liberté et vous tombez dans un autoritarisme destructeur de toute moralité. Pour avoir coupé tous les liens qui rattachaient la liberté avec le reste de notre vie psychologique, Duns Scot allait détruire l'individu; il ne laissera plus subsister que des fantômes de libertés humaines, proies faciles d'un Dieu tout-puissant; et cela n'allait peut-être pas contre le but principal qu'il s'était proposé : la défense des droits de Dieu. Mais, ce Dieu souverainement libre, sommes-nous certains rationnellement de son existence? nous verrons que Scot n'ose l'affirmer; c'est qu'en effet Dieu est infini et tout-puissant, parce qu'il est libre, et la liberté ne peut se démontrer.

CHAPITRE XI

LA SOCIÉTÉ

Sommaire : La société civile, un contrat est à son origine. Différence entre le contrat social de Scot et celui de Rousseau. — La propriété privée, elle n'aurait pas existé dans l'état d'innocence, elle a été établie par une loi du prince; pouvoir du prince sur les propriétés de ses sujets. — Les échanges de propriété; prescription, donation, contrats onéreux. Le prêt à intérêt. — L'esclavage; sa seule origine légitime est la punition d'une faute; mais injuste ou juste à son origine, il oblige du moment qu'il existe. Droit de l'esclave au mariage. — Les juifs, le prince doit enlever les enfants juifs à leurs parents, afin de les faire baptiser et élever chrétiennement; il doit même faire baptiser de force les adultes. — L'Église; l'état des moines est supérieur à celui des prélats; les moines sont les pères générateurs; les prélats, les pères nourriciers. — Causes vraisemblables de la disgrâce de Scot.

Les chefs de la société civile ne tiennent pas le pouvoir de leur naissance ; il n'est pas de famille privilégiée chez qui le droit de commander soit l'apanage d'un sang plus précieux ou d'une intelligence plus puissante. Ce sont les hommes, non la nature, qui ont créé l'autorité sociale. Lorsque jadis les hommes se réunirent pour fonder une société, bâtir une cité ou cultiver un territoire, ils étaient libres et indépendants. Ils pouvaient venir des différents points de l'horizon, appartenir à des familles, et même à des races différentes ; mais aucune de ces races n'était supérieure aux autres. Parmi les fondateurs de la cité, il n'existait ni seigneur, ni vilain, ni maître, ni esclave, et même ni riche, ni pauvre. Tous étaient égaux [1]. Les querelles, les rixes, les contestations de toutes sortes ne tardèrent pas à surgir et les hommes s'aperçurent vite que l'état de

1. *Report. paris.*, IV, d. 15, q. 4, n. 11; XI, 723.

complète indépendance dans lequel ils vivaient était rempli d'inconvénients. Ils comprirent que la paix était le plus grand des biens et que, pour vivre en paix, il leur fallait un chef; d'un commun accord ils choisirent l'un d'eux pour diriger la communauté : l'autorité civile était constituée, la société avait un gouvernement.

Les citoyens furent libres de donner à leur État la forme qu'ils voulurent. Ils purent en faire une monarchie élective, héréditaire ou une république. S'ils décidèrent que l'autorité serait la propriété personnelle de leur élu, ils n'aliénèrent qu'imparfaitement leur souveraineté; à la mort du chef, le pouvoir retournait à la communauté et c'était à elle de nommer le nouveau détenteur de l'autorité. Les premiers fondateurs de la société purent, au contraire, fixer une fois pour toutes les conditions selon lesquelles se transmettrait l'autorité qu'ils venaient de conférer à leur élu, ils purent décider, par exemple, qu'elle resterait dans la même famille et qu'elle passerait de père en fils selon des règles déterminées. Enfin, ils purent refuser d'aliéner, même partiellement, leur souveraineté et ils décidèrent alors d'administer eux-mêmes la communauté; comme ils ne pouvaient le faire tous ensemble, ils chargèrent de ce soin une assemblée de notables élus à des dates fixes; de cette manière le gouvernement de la société restait aux citoyens.

L'autorité politique ainsi constituée est juste, car elle tire le droit de commander de la volonté de tous les citoyens; et les hommes ont évidemment le droit de se soumettre à qui leur plaît, en toutes les matières qui ne sont pas opposées à la loi de Dieu, surtout si cette soumission doit leur être profitable. Tous ont avantage à obéir; en exécutant les ordres du chef de la communauté, ils sont mieux dirigés que s'ils se dirigeaient eux-mêmes [1].

1. IV, d. 15, q. 2, n. 7; IX, 156.

Ces déclarations paraissent, à première vue, très conformes à nos idées modernes; il ne faudrait pas cependant, croyons-nous, se hâter de voir dans Duns Scot un partisan de la souveraineté du peuple. Le grand docteur franciscain n'est pas partisan des droits de l'individu, nous verrons bientôt qu'il les ignore avec une inconscience qui va jusqu'au cynisme. S'il se refuse à admettre des autorités sociales qui seraient quasi de droit divin, c'est qu'il poursuit avec une perspicacité inlassable tout ce qui pourrait s'opposer à la libre action de Dieu parmi les hommes. Déjà, dans sa cosmologie, il avait rejeté ce qui aurait pu entraver la libre action de Dieu, il avait banni la nécessité des lois physiques, il avait répudié les intelligences médiatrices de la philosophie arabe; il conserve les mêmes préoccupations dans ses théories sociales. Une féodalité qui tirerait son autorité de sa naissance n'aurait-elle pas des droits contre Dieu et l'Église? n'aurait-elle pas un peu les mêmes inconvénients que la féodalité métaphysique qu'Avicenne et Averroès avaient placée entre Dieu et nous? Elle imposerait des bornes à l'action divine. Scot est démocrate, — s'il est permis d'employer un mot aussi moderne, — par souci des droits de Dieu et le même esprit se retrouvera dans les théories politiques — et anticléricales — de son disciple, Guillaume d'Ockam.

Duns Scot prend la société comme un fait purement artificiel, presque totalement dépourvu de caractère moral; à ce fait il faut désormais nous soumettre; ce que les premiers hommes ont décidé, leurs successeurs doivent le respecter, nous n'avons plus le droit de le modifier, nous sommes définitivement des « sujets ». Les hommes ne sont plus serfs ou vilains et les théories politiques du Docteur Subtil ne conservent rien des idées qui inspirèrent le moyen âge féodal, mais une nouvelle nécessité s'est abattue sur la société. Le roi, fort de l'*imperium* que lui a conféré le

peuple, fera régner sa loi et cette loi sera d'autant plus terrible qu'elle devra être au service d'un Dieu qui n'aura plus la douceur du Dieu chrétien. Duns Scot n'aurait pas été, comme son confrère Adam de Marsch, l'ami de Simon de Montfort[1]. — La suite de cette étude confirmera, espérons-nous, notre interprétation qui, de prime abord, peut sembler sévère.

*
* *

Duns Scot n'a consacré aucun traité spécial à l'exposé de ses idées politiques, aussi ne pourrons-nous donner un exposé complet des droits du Prince; nous devrons nous borner à signaler le rôle que le pouvoir civil a eu dans l'institution de la propriété privée et de l'esclavage.

Si nous nous bornions à considérer les lois qui découlent de la nature des choses nous serions incapables d'affirmer que la propriété doit être divisée entre les hommes. La loi naturelle n'ordonne qu'une chose : c'est que les biens terrestres soient à la disposition des humains, afin que tous puissent en user, et cet usage doit se faire de telle sorte que l'ordre et la paix de la société ne soient pas troublés. La terre est faite pour tous les hommes et aucun n'a le droit d'empêcher ses frères de jouir en pleine tranquillité des bienfaits de Dieu[1].

La communauté des biens aurait été la réalité si Adam n'avait pas péché; l'humanité vivrait alors dans un état bienheureux que les théologiens appellent l'état d'innocence. Les individus pourraient encore pécher, mais leurs fautes ne seraient plus transmises aux générations suivantes; elles resteraient personnelles. Tous naîtraient sans aucune concupiscence pour le mal, les sens obéiraient na-

1. Sur les idées décentralisatrices de Simon, sur ses rapports avec Robert Grossetête, protecteur des franciscains, et avec Adam de Marsch. Cf. Bémont, *Simon de Montfort comte de Leicester*, 1884.

turellement à la raison, et les hommes seraient justes et bons avec autant de facilité, que maintenant ils sont injustes et méchants. La vertu ne réclamant plus d'effort serait la loi commune. Dans une pareille société régnerait la plus parfaite harmonie ; donc seraient inutiles les institutions qui ont pour but la défense des libertés menacées et, en première ligne, la propriété privée. Pourquoi, en effet, les hommes entourent-ils un champ d'un mur, en proclamant : cette terre est à moi? c'est qu'ils craignent que la cupidité du voisin ne leur enlève les objets nécessaires à leur propre existence. Une législation de guerre est sans raison en temps de paix; dans l'état d'innocence chacun aurait vécu des richesses que fournit libéralement notre mère commune. La terre, faite pour tous les hommes, serait restée fidèle à sa destination : elle aurait appartenu à tous. Un ordre et une paix admirables seraient sortis de cette communauté de biens. Chacun aurait pris ce qui lui eût été nécessaire pour vivre, mais pas davantage; il n'y aurait eu ni pauvres ni riches, ni seigneurs ni manants, et personne n'aurait pu reprocher à son frère de l'empêcher de vivre en accaparant pour un usage exclusif des biens qui sont nécessaires à tous. Une grande cause de haine aurait disparu, la concorde et l'amour auraient régné parmi les humains[1].

Malheureusement Adam a péché, les hommes ne sont plus ce qu'ils étaient au sortir des mains de Dieu et la division des terres a dû s'effectuer. Dans la société corrompue que le péché avait faite, la communauté des biens aurait entraîné de graves abus. L'homme étant devenu avare et méchant, certains se seraient emparés de plus de richesses, que n'exigeaient leurs besoins, ils auraient accumulé fruits, récoltes et bétail, et ils se seraient servi de leur fortune pour opprimer leurs semblables, les faibles auraient été

1. *Report. paris.*, IV, d. 15, q. 4, n. 7; XI, 722.

privés du nécessaire. Mais les forts eux-mêmes auraient-ils joui longtemps de leurs exactions? non. Sachant que la terre qu'ils s'étaient appropriée ne leur appartenait pas définitivement, ils l'auraient mal labourée et la stérilité se serait vite étendue sur le pays entier. L'homme, tel que le péché l'a fait, ne travaille bien que pour lui; quand il ne se croit que l'occupant d'un jour, il laisse à ceux qui le suivront la peine de cultiver avec soin. Le bien de la communauté n'est plus un motif assez puissant pour forcer à travailler l'homme devenu naturellement paresseux, il faut l'intérêt personnel. Le prince qui avait reçu la charge de maintenir l'harmonie dans la société, comprit que l'ordre et la paix exigeaient le partage des terres et il prescrivit par une loi le morcellement des terres; à chacun il assigna son lot[1]. La propriété privée est l'œuvre de la loi, et ce qu'une loi a établi une autre loi peut le défaire. L'autorité du prince sur les fortunes des particuliers demeure entière après le partage; aussi, quand l'utilité de la communauté l'exige, il peut détruire ce qu'il a fait; les biens qu'il a attribués à l'un il peut les lui enlever pour les donner à un autre[2]. La théorie de Duns Scot sur l'origine de la propriété peut être prise comme une histoire très simpliste des invasions barbares; le chef distribue les territoires occupés entre ses compagnons, mais à la première incartade, il punit les coupables en leur prenant leurs parts de butin. Scot est loin, on le voit, de ce contrat que Rousseau, et surtout Renouvier, nous ont habitués à envisager; Scot ne prétend pas nous offrir le contrat comme un idéal social, il nous le présente comme un simple fait.

Il est d'autres causes que la volonté du prince, qui peuvent empêcher les particuliers de conserver indéfiniment leurs parts de fortune. Les propriétés passent de main en main de trois manières : la prescription, la donation et les

1. IV, d. 15, q. 2, n. 6; IX, 156.
2. IV, d. 15, q. 2, n. 9; IX, 159.

contrats onéreux. La prescription est une loi juste que le prince a édictée en faveur de la paix générale ; l'individu qui s'est désintéressé pendant longtemps de sa fortune au point de ne faire aucun acte de propriétaire est justement puni par la loi qui transmet ses biens à un autre[1].

La donation est légitime à deux conditions : qu'elle soit acceptée et que le donateur ait le droit de disposer de ses biens. Un chef a toujours le droit de défendre à ses subordonnés de faire des libéralités ; n'est-ce pas de lui, en définitive, que tous tiennent leur fortune, c'est lui le véritable propriétaire. Le roi peut exercer ce pouvoir de haut suzerain sur tous les biens laïcs de son royaume, le pape et l'évêque sur ceux des clercs. Des moines qui feraient des cadeaux aux délégués épiscopaux qui viennent inspecter leur couvent désobéiraient au pape et leur donation serait nulle[2].

Les contrats onéreux sont de plusieurs sortes ; ils peuvent consister dans l'échange d'un objet contre un autre objet, ou bien dans l'échange d'un objet contre une certaine somme d'argent. Ces contrats sont soumis à une loi générale, ils doivent être justes et ils sont justes quand une certaine égalité, que l'on ne peut préciser exactement, existe entre les valeurs échangées. J'ai grand besoin de mon cheval et vous insistez pour que je vous le vende ; si je cède à vos prières j'aurai le droit d'augmenter mon prix puisque je me prive d'un animal qui m'était actuellement très précieux[3], mais si je profite du besoin où, vous-mêmes, vous vous trouvez pour vous demander davantage, je détruis l'égalité de l'échange ; je vends quelque chose qui n'est pas à moi : le besoin où vous vous trouvez. Je suis un usurier[4].

Parfois l'échange porte sur l'argent, et ce cas doit être

1. *Report. paris.*, IV, d. 15, q. 4, n. 14 ; XI, 724.
2. *Ibid.*, IV, d. 15, q. 4, n. 15 ; XI, 724.
3. *Ibid.*, IV, d. 15, q. 4, n. 21 ; XI, 725.
4. *Ibid.*, IV, d. 15, q. 4, n. 22 ; XI, 725.

examiné attentivement, car de nombreuses injustices sont souvent commises dans les prêts pécuniaires. Quelqu'un a besoin d'avoir des pièces d'argent pendant un certain temps, par exemple pour paraître riche ; je les lui confie ; il devra me rendre les mêmes pièces, numériquement les mêmes, j'ai en effet conservé la propriété de mon argent et mon créancier n'est en fait qu'un dépositaire. Dans ce cas je puis demander une indemnité pour la location de mon argent, je ne réclame alors que mon dû ; mon argent a été utile par sa valeur propre, par son éclat, sa beauté et il est juste que je me fasse payer la jouissance de choses qui sont à moi[1]. Mais un autre cas peut se présenter, et c'est le plus fréquent. Je ne tiens pas particulièrement à la possession des pièces de monnaie que je prête, je ne porte attention qu'à la somme qu'elles représentent, je n'exige pas que mon emprunteur me rende les pièces mêmes que je lui donne ; je lui cède donc véritablement la propriété de mon argent à condition qu'il me rende plus tard une somme équivalente. Je ne puis pas alors exiger la moindre rétribution pour mon prêt. L'argent, en effet, est stérile de lui-même, il n'est pas une source productrice de richesses comme un champ ou une vigne ; il ne fructifie que par le travail de celui qui l'emploie. Si je prétends retirer un intérêt de mon argent prêté, je veux profiter du travail d'autrui ; ce n'est plus un effet naturel de mon argent que je me fais payer, c'est l'industrie de mon prêteur, ce sont les actes personnels de ce dernier dont je veux m'emparer. Je réclame ce qui ne m'est pas dû, je suis un usurier. Exiger un intérêt n'est autorisé qu'en raison de certaines circonstances extrinsèques au fait même de prêter ; j'ai actuellement besoin de mon argent, je le prête, je subis donc un dommage, j'ai droit alors d'exiger une compensation, mais si j'allègue des dommages imaginaires, si j'augmente

1. *Report. paris.*, IV, d. 15, q. 4, n. 25 ; XI, 726.

les dommages réels que je subis, je sors de mon droit, je veux me faire payer ce qui n'est pas le fruit de mon travail et mon débiteur n'est plus obligé d'accéder à mes réclamations usuraires[1].

*
* *

L'esclavage, pas plus que la propriété privée, n'a été institué par la nature. Il n'existe pas d'hommes que la constitution de leur corps et la faiblesse de leur intelligence destinent à servir les autres Tous les hommes, à l'origine, possèdent une liberté égale. Aristote n'a pas nié cette vérité et lorsqu'on lui fait dire que la nature a destiné les uns au commandement, les autres au servage, on commet un contre sens. Dans les textes allégués, en effet, Aristote ne parle pas de l'esclavage, mais de la société politique ; il se borne à énoncer cette maxine de bon sens que les hommes intelligents doivent être à la tête de la cité[2].

Les lois positives des hommes ont institué l'esclavage et ces lois peuvent se ramener à deux : la loi du vainqueur et la loi du prince justicier. C'est une coutume universelle que le vaincu devienne la propriété de son vainqueur et cette origine de l'esclavage est tellement commune que l'on peut affirmer qu'en fait, c'est la guerre qui a introduit l'esclavage dans le monde. Est-ce juste? Duns Scot n'ose donner une réponse ferme, toutefois son opinion personnelle penche à regarder la guerre comme une cause injuste d'esclavage. Le vainqueur n'a pas le droit de faire un esclave d'un prisonnier innocent. Il n'est qu'une cause qui puisse légitimer l'esclavage : le châtiment d'un crime. Un homme a commis un grand crime, par exemple il a trahi sa patrie, le juge pourra le condamner, lui et ses enfants, à être esclaves;

1. *Report. paris.*, IV, d. 15, q. 4, n. 26; XI, 726.
2. *Ibid.*, IV, d. 36, n. 4; XI, 822.
3. *Ibid.*, IV, d. 36, n. 6; XI, 822.

un prisonnier de guerre, à qui son maître a déjà fait grâce de la vie, se révolte et veut entreprendre de nouvelles luttes contre son miséricordieux ennemi; il sera justement réduit en esclavage. Dans ces deux cas, le coupable mérite la mort; devenir esclave, c'est un bienfait pour lui[1]. Scot ne voit pas d'autres causes justes de l'esclavage, pas même la volonté libre de l'intéressé; un individu n'a pas le droit de se vendre, et, s'il le fait, il pèche mortellement; car, en se privant de la liberté, il se met dans l'impossibilité d'accomplir de nombreux devoirs[2].

Quelle que soit son origine, qu'elle soit juste, ou injuste, du moment que l'esclavage existe, il doit être respecté. Beaucoup d'obligations ont été établies contre toute justice et cependant, maintenant qu'elles existent, elles s'imposent légitimement et elles doivent être observées. Aussi saint Paul a-t-il prescrit aux esclaves d'obéir à leurs maîtres; il a donné cet ordre sans restriction, sans se demander quelle a été l'origine de la servitude[3].

L'esclave a-t-il le droit de se marier sans le consentement de son maître[4]? S'il s'agit d'un simple serf, la réponse affirmative n'est pas douteuse; les obligations qu'il contracte en se mariant ne sont nullement opposées aux devoirs de son état. Mais il en est autrement de l'esclave au sens rigoureux du mot; celui-ci ne jouit d'aucune liberté, il n'a pas la propriété de son corps, tous ses actes il les doit à son maître; sa condition est en tous points semblable à celle d'un animal domestique, d'un bœuf ou d'un âne. S'il se marie, il promet à son conjoint de lui rendre, sur sa demande, certains actes corporels, il dispose donc de ce qui n'est plus à lui, il frustre son propriétaire. Ensuite, il s'expose aux pires inconvénients, car son maître pourra,

1. IV, d. 36, q. 1, n. 2; XI, 755.
2. *Report. paris.*, IV, d. 36, n. 10; XI, 823.
3. IV, d. 36, q. 1, n. 4; IX, 756.
4. *Report. paris.*, IV, d. 36, n. 10; XI, 823.

en toute justice, l'envoyer dans une région très éloignée de son épouse. Enfin, que deviendront les enfants? comment les élever? comment les nourrir?

Le frère Thomas s'est fait le champion des esclaves. Il a prétendu que le mariage était un droit inaliénable de l'homme et que, par suite, l'esclave, qui est un homme et un chrétien, a le droit d'épouser qui lui plaît, même sans le consentement de son maître[1] : le droit positif ne vaut pas contre le droit naturel. Mais est-il de droit naturel que tous se marient? la conservation de l'espèce exige évidemment qu'il y ait des enfants, mais elle n'exige pas que tous les hommes en aient. L'espèce doit se perpétuer, peu importe par qui. L'esclavage a beau être de droit positif, il existe et il existe légitimement; l'esclave a des devoirs, il doit les accomplir et s'il veut poser un acte qui soit en contradiction avec les devoirs auxquels il est déjà soumis, il commet une injustice.

*
* *

Le prince choisi pour gouverner la communauté n'a sa puissance limitée que par Dieu. Dieu est le prince des princes, il est le suzerain de tous et le roi terrestre doit être un loyal feudataire du Roi céleste. Cette situation des princes temporels vis-à-vis de Dieu leur impose de lourds et graves devoirs : ils doivent veiller à ce que les droits de Dieu soient respectés. S'il existe des Juifs dans le royaume, le prince peut, et même il doit enlever les enfants aux parents afin de les faire baptiser et élever chrétiennement. Les parents juifs n'ont pas de droits contre Dieu; du moment qu'ils ont l'intention d'inculquer à leurs fils le mépris de la vraie religion, ils perdent tout droit paternel, aucun droit ne subsiste, quand il se dresse contre ceux du Seigneur suprême.

1. *Report. paris.*, IV, d. 36, q. 2, n. 8; XI, 822.

Le roi fera mieux. Il agira pieusement si, par la menace et la terreur, il force les juifs adultes à recevoir le baptême et à observer les pratiques de la religion chrétienne. Ils ne seront peut-être pas des chrétiens sincères, mais, au moins, ils ne pourront plus pratiquer leur loi fausse et mauvaise et ce sera déjà un grand bien; puis, leurs descendants seront élevés chrétiennement et ils deviendront de vrais fidèles à la troisième ou quatrième génération.

Une seule objection sérieuse pourrait empêcher le roi d'exercer cette salutaire action sur les juifs : la crainte de rendre impossible la réalisation des prophéties. Ne savons nous pas, en effet, qu'à la fin du monde les juifs doivent se convertir en masse en voyant la chute de l'antéchrist. Mais le roi se rappellera que la vérification des paroles de la Bible n'exige pas l'existence d'un très grand nombre de juifs, d'autant que modiques seront les avantages que l'église retirera de leur conversion; aussi le roi pourra-t-il se contenter de mettre quelques juifs en réserve dans une île et ce sont eux qui se convertiront au dernier jour. Grâce à ce truc un peu enfantin, Duns Scot espère que la vérité des prophéties sera sauve [1].

Scot écrivait ces lignes vers l'an 1300, et en 1290 le roi Édouard Ier avait banni les juifs d'Angleterre mais en défendant de les priver de leurs biens [2]; en France, les juifs furent également l'objet de mesures de persécution; des tailles furent levées sur eux en 1292, 1293, 1299, 1303 et « en 1306 ils furent expulsés du royaume, leurs biens meubles et immeubles furent confisqués au profit du trésor royal ». La doctrine de Scot touchant le prêt à intérêt et le haut domaine du prince sur les fortunes légitimait ces mesures; mais notre docteur a dû les trouver trop bénignes et il est permis de voir, dans sa théorie sociale, un conseil discret aux rois. Ces derniers expulsaient les juifs par intérêt et

1. IV, d. 4, q. 9; VIII, 275.
2. Lavisse et Rambaud, *Hist. génér.*, III, 361.

Scot aurait voulu les voir penser davantage à défendre les droits de Dieu[1]. Comme son père, saint François d'Assise, notre Frère mineur estime à rien les biens de ce monde ; il ne veut qu'une chose, que tous les hommes servent Dieu. Les rois ne devraient pas spolier les juifs pour s'enrichir, mais pour les convertir. Il est vrai que Scot envisage l'emploi de moyens que son doux Père séraphique n'aurait certainement pas approuvés ; c'est que le Subtil, à ne le juger que par ses écrits, a complètement oublié ce qui fait la beauté éternelle de François, l'amour des hommes et de la nature, aussi sa doctrine nous apparaît-elle odieuse et profondément antichrétienne. Duns Scot est un franciscain qui a perdu le sens de l'amour.

*
* *

Les franciscains qui ont réédité de nos jours les œuvres de Duns Scot ont publié[2] le traité du *De perfectione statuum* qui scandalisait Wadding et intriguait Renan[3] ; ils ne doutent pas de son authenticité. Cet opuscule contient une théorie sur l'Église qui éclaire d'une précieuse lumière l'œuvre du docteur Subtil.

Jésus-Christ s'est fait homme pour ramener les brebis égarées au bercail du Père, céleste ; il est essentiellement apôtre ; puis il fut établi chef ou prélat des brebis conquises. Le pape succède au Christ dans ces deux fonctions : il est le père des âmes qu'il engendre à la foi et il est leur prélat, car il les nourrit par les sacrements et il les dirige

1. Luchaire, *Manuel des institut. franç.*, p. 599. Paris 1892 ; cf. également Renan, *Hist. littér de la France*, XXVIII, 476 sur l'interdiction que Philippe le Bel adresse, en 1288, aux frères de tout ordre de ne poursuivre aucun juif du royaume de France, si ce n'est après information du bailli ou du sénéchal.

2. Paris, Vivès, 1895, tome 26

3. Renan, *Hist. littér. de la France*, XXV, 447.

par des lois prudentes [1]. De plus, il est établi le maître de ce monde et il peut disposer à son gré des terres et des biens des infidèles [2].

Les évêques et les prêtres séculiers ne succèdent au Christ qu'en tant que prélat, ils sont seulement les pères nourriciers des âmes. Aussi leur état est-il loin d'être le plus parfait. Ils peuvent, si l'on ne considère que les exigences essentielles de leurs fonctions, posséder autant d'honneurs et de richesses que les princes de la terre et même que les rois infidèles. Ils peuvent faire la guerre et se marier [3]. Ne les voyons-nous pas, en fait, semer, récolter, entasser dans leurs greniers à l'image de ceux qui nient la Providence divine [4], semblables aux stoïciens (*sic*) qui plaçaient la félicité dans le manger et le boire [5]. En droit strict, prêtres et évêques ne sont pas tenus à plus de vertu que les autres fidèles [6]. Sans doute, il est convenable que le prêtre, qui consacre le pain eucharistique, ait quelque sainteté [7], mais ce n'est que convenable et il appartient au pape de fixer librement le degré de vertu exigible des ordinands [8]; encore est-il que le souverain Pontife ne doit pas être trop exigeant. Il outrepasserait ses droits, et personne ne serait tenu de lui obéir, s'il prescrivait à un curé de n'exercer sa charge pastorale qu'à la condition d'avoir parfaitement pratiqué la chasteté et observé tous les canons et décrétales [9]. Le pape n'a pas davantage le droit d'obliger les séculiers à donner leur vie pour leurs ouailles; qui ne peut le moins ne peut le plus et le pape, qui ne peut forcer quelqu'un à se faire religieux, ne peut pas le forcer à mourir;

1. *De statuum perfectione*, n. 7; 503, a.
2. *Ibid.*, n. 3; 503, a.
3. *Ibid.*, n. 12; 509, b.
4. *Ibid.*, n. 12; 510, a.
5. *Ibid.*, n. 12; 510, a.
6. *Ibid.*, n. 22; 517, b.
7. *Ibid.*, n. 2; 502, a.
8. *Ibid.*, n. 21; 516, b.
9. *Ibid.*, n. 22; 517, a

en temps d'épidémie ou de danger public, les prélats peuvent donc fuir et abandonner leur poste, ils sont des sortes de fonctionnaires auxquels les fidèles ont à s'adresser dans les périodes normales, mais ils ne sont pas plus tenus à exposer leur vie pour le prochain que les autres chrétiens[1].

L'Église serait bien imparfaite, si elle ne comptait dans son sein que des prélats, elle ne pourrait pas subsister longtemps; qui engendrerait les âmes à la foi? Les séculiers sont les pères nourriciers des âmes, il faut donc, qu'avant eux et au-dessus d'eux, existent les pères véritables qui aient engendré l'enfant à la vie. L'état des prélats suppose au-dessus de lui l'état religieux. Le monde et l'Église pourraient peut-être se passer de prélats, ils ne pourraient être privés de moines. Le moine est absolument nécessaire au monde[2].

C'est lui qui succède au Christ en tant que conquérant des âmes[3], aussi l'état religieux exige-t-il une sainteté parfaite. Le moine est le père des âmes dans la foi, parce qu'il proclame bien haut, par sa parole et ses actions, que la vie présente est un lieu de passage dont l'unique raison d'être est de conduire au ciel. Le religieux sera pauvre; s'il possédait la moindre chose, il cesserait de prêcher la vanité de ce monde, la terre aurait quelque valeur à ses yeux et les infidèles ne pourraient plus le croire, car ses actes démentiraient l'enseignement que donne sa bouche[4]. Le religieux n'exigera donc jamais aucun salaire, il travaillera de toutes ses forces pour le bien des hommes, mais il travaillera gratis. Le prélat a le droit d'exiger des dîmes et des honoraires, le moine vivra d'aumônes, il sera un mendiant[5]. Il doit toujours être prêt à sacrifier sa vie; s'il fuyait devant le danger, la persécu-

1. *De statuum perfectione*, n. 16; 512, a.
2. *Ibid.*, n. 1; 501; — n. 8, 506 b.
3. *Ibid.*, n. 6; 505, a.
4. *Ibid.*, n. 11; 509, a.
5. *Ibid.*, n. 2; 502 b.

tion ou la peste, il ferait douter les infidèles de sa sincérité : il prêche le néant de la vie présente, il ne peut donc, logiquement, s'attacher à ce néant et craindre la mort ; pour lui, la mort est aimable, elle est l'entrée dans la vie véritable[1]. Les prélats, eux, ne scandalisent personne en fuyant l'épidémie et les supplices ; ils montraient déjà par leurs innombrables propriétés qu'ils aiment le monde, rien d'étonnant à ce qu'ils craignent la mort[2].

L'essence de la perfection réside donc dans la pauvreté, et, seuls peuvent avoir la prétention de mener une vie parfaite, ceux-là qui ne possèdent rien. Le pape est le premier de ces pauvres volontaires ; les richesses quasi infinies que lui donne l'univers chrétien pour un travail relativement peu pénible et facile, — le pape n'a-t-il pas toute liberté pour s'entourer des conseillers les plus sages[3]? — il ne les possède pas, il n'en est que le gérant ; le propriétaire, c'est Jésus-Christ[4]. Si le Souverain Pontife oublie qu'il est un simple vicaire du Christ, malheur à lui, il aura succombé au grand danger de sa charge[5] ; il aura détourné à son profit personnel un pouvoir qui lui était confié pour le bien de l'Église universelle. Surtout, que le pape n'oublie pas de protéger l'état religieux ; les moines sont avec lui les seuls successeurs de Jésus apôtre ; les fonctions qu'ils exercent sont plus utiles au monde chrétien que les intrigues de tous les prélats réunis[6] ; les moines doivent donc être les fils choyés du Saint-Siège ; le Pape doit veiller à maintenir l'intégrité et la pureté de leur règle, les défendre contre leurs calomniateurs, les envoyer en mission par toute la terre[7]. Quant aux fidèles ils ont envers les Mendiants

1. *De statuum perfectione*, n. 26 ; 519 b.
2. *Ibid.*, n. 28 ; 521 a.
3. *Ibid.*, n. 78 ; 549.
4. *Ibid.*, n. 48 ; 532 b.
5. *Ibid.*, n. 90 ; 556 b.
6. *Ibid.*, n. 81 ; 551 a.
7. *Ibid.*, n. 95 ; 560 b

des obligations plus nombreuses et plus strictes qu'envers les prélats, un fils ne doit-il pas plutôt défendre son vrai père que son tuteur ou son père nourricier[1]? Jusqu'à la fin du monde, le grand besoin de l'humanité sera d'avoir ces hommes apostoliques qui lui prêcheront l'idéal et l'amour[2].

Le traité de Duns Scot, qui contient cette curieuse théorie de l'Église, est très probablement une réponse à un traité de Henri de Gand. Henri avait été un personnage considérable de l'Université de Paris et, en 1282, il s'était déclaré « ouvertement contre les privilèges ecclésiastiques des ordres mendiants[3] ». L'état des prélats est-il plus parfait que l'état des religieux? s'était-il demandé, et un des neuf arguments qu'il apporte en faveur de la supériorité des prélats est le suivant : le véritable père est celui qui engendre, non celui qui nourrit, or ce sont les prélats qui engendrent les fidèles à la foi par l'administration du baptême; les religieux se bornent à instruire, ils ne méritent donc pas le nom de pères des âmes[4]. Duns Scot releva le défi et soutint une thèse exactement opposée. Si le traité du *De statuum perfectione* est une réponse à Henri, il fut probablement composé durant le séjour de Scot à Paris, c'est-à-dire entre 1304 et 1308. Nous ne possédons aucun témoignage contemporain sur l'effet qu'il produisit; nous pouvons cependant conjecturer que le scandale fut considérable : l'auteur était célèbre et la doctrine avait une saveur prononcée d'hérésie. Scot ne subordonnait-il pas l'Église officielle, évêques et prêtres, création immédiate du Christ, à des moines qui ne pouvaient invoquer pour fondateurs de leur ordre que des hommes. De plus, les idées

1. *De statuum perfectione*, n. 34; 524 b.
2. *Ibid.*, n. 96; 561 b.
3. De Wulf, *Hist. de la philosophie médiévale*, p. 445, 4e édit. Louvain, 1912. *Hist. de la philo. dans les Pays-Bas* (Mémoires couronnés de l'Acad. roy., t. LI, Bruxelles).
4. F. Huet, *Recherches sur Henri de Gand*, p. 33; Paris, 1838.

de Scot devaient inquiéter ses propres supérieurs; elles se réduisaient, en définitive, à celle-ci : posséder, c'est proclamer la valeur de la vie présente, c'est nier la foi chrétienne. Cette thèse était connue, c'était celle des fougueux « spirituels », terreur des supérieurs de l'ordre franciscain. Une admiration sans bornes pour leur Père Séraphique, un zèle ardent pour maintenir intact le premier idéal de François, un amour de plus en plus grand pour « dame pauvreté » avaient peu à peu transformé ces pieux religieux en de véritables anarchistes révolutionnaires. Le maître général, Gundissalvi [1], à l'exemple de ses prédécesseurs, n'était pas favorable au parti spirituel. Il se peut, comme le pressentait Renan [2], que les chefs de l'ordre des Frères mineurs aient pris ombrage de la doctrine de Scot. Le frère Jean était une des gloires de l'ordre, c'était incontestable, mais s'il se faisait complice des spirituels, il devenait dangereux. Ajoutez que maintes assertions de notre auteur sur l'existence et la nature de Dieu devaient singulièrement inquiéter les théologiens franciscains encore fidèles à la doctrine augustinienne de Bonaventure et de Matthieu d'Aquasparta, et peut-être pourra-t-on avancer avec quelque vraisemblance que le traité du *De statuum perfectione* fut la goutte d'eau qui mit le comble aux récriminations de l'orthodoxie traditionnelle. Duns Scot dut quitter la plus illustre Université du monde et aller à Cologne. Il va sans dire que les historiographes franciscains trouvèrent plus tard des explications, très glorieuses pour Scot, de ce départ extraordinaire. Il ne pouvait plus être question d'une disgrâce.

1. Gundisalvi 15e général, 1304-1313, *Chronique des 24 généraux*, p. 454. Quaracchi, 1897.

2. Renan, *Hist. litt. de la France*, t. XXV, p. 447. Paris, 1869.

CHAPITRE XII

LA MORALE

Sommaire : La conscience, elle est un acte de volonté d'après Henri de Gand ; un acte d'intelligence d'après Duns Scot. La morale est une science ; elle se déduit d'un principe unique : il faut obéir à Dieu. — Le mensonge n'est pas intrinséquement mauvais, il tire sa malice d'une loi positive de Dieu ; la justice est également une loi positive, comme le prouve la législation du mariage. — L'amour dû au prochain est encore une loi positive qui n'a rien de nécessaire, nos différents devoirs envers les autres hommes. — L'obéissance à Dieu est seule un précepte nécessaire ; l'amour dû à Dieu, fausse théorie de Thomas d'Aquin. — Caractère antichrétien de la morale de Duns Scot : Scot est le « légiste de Dieu ».

L'homme a une conscience morale qui lui fait connaître la bonté ou la malice de ses actions. La conscience nous dévoile nos devoirs. Quelle est la nature de cette fonction vraiment divine? est-elle un acte d'intelligence ou un acte de volonté? question extrêmement grave, car de sa solution dépend la morale entière.

Henri de Gand, — sans doute inspiré par la tradition mystique de l'augustinisme, aurait pu remarquer Duns Scot, — a vu dans la conscience une manifestation de notre vie affective ; comme les corps sont attirés vers le centre de la terre, notre volonté est ravie par le bien universel ; elle aussi, subit une sorte de pesanteur spirituelle qui l'entraîne vers un but distinct d'elle. Syndérèse est le nom que l'on donne à cette tendance fondamentale de nos âmes, conscience celui qui désigne les diverses habitudes qui la précisent. La conscience est donc essentiellement tendance et émotion, elle ne peut être identifiée avec la raison ; l'intelligence

nous éclaire, elle nous apprend ce qu'il faut faire, elle nous indique les moyens de l'accomplir, mais elle est chose froide et impassible; elle voit, elle ne désire pas. Sentir qu'un acte est bon, — et dans ce sentiment consiste précisément la conscience, — ce n'est pas juger qu'il est bon, ce n'est pas voir, c'est se sentir appelé et attiré par une fin, c'est éprouver un attrait. La conscience est un acte de cette faculté qui est tout entière désir et appétit; elle suppose l'exercice de la raison, car elle a besoin d'être éclairée, mais en elle-même elle est un acte de volonté[1].

Cette conception de la conscience morale conduirait facilement à une morale plus ou moins mystique. Nous devrions toujours, il est vrai, cultiver notre raison, car sans la science nous ne saurions où est le bien, mais nous devrions surtout nous appliquer à l'éducation de notre volonté. A quoi nous servirait la science spéculative du bien, si nous ne ressentions pas en nous un attrait pour le bien? Sentir le plus vivement possible l'élan vers le bien qui constitue l'essence même de notre volonté, être attentif aux diverses aspirations de notre cœur, écouter les plus faibles tressaillements qui se produisent en nous, faire apparaître à la lumière les désirs les plus profonds de nous-mêmes; telle est l'attitude que nous conseillerait une morale issue d'Henri de Gand. Le précepte fondamental serait d'aimer le bien parfait partout où notre raison nous le montrerait : en lui-même et aussi en tous les êtres qui contiendraient quelques parcelles, si petites soient-elles, de la bonté infinie. Cette morale serait une morale de l'amour et le rôle de l'intelligence se bornerait à nous montrer ce que nous devons aimer; elle nous empêcherait d'être entraînés dans de funestes illusions, et de prendre pour les véritables aspirations de notre âme des désirs superficiels, dont la satisfaction aboutirait à nous rendre esclaves d'une passion

1. II, d. 39, q. 2, n. 1.

ou d'un préjugé. Rôle nécessaire, mais secondaire. La morale reste essentiellement œuvre de volonté.

Nous pouvons prévoir que Duns Scot n'admet pas cette doctrine; il lui reproche de reposer tout entière sur une fausse conception de la volonté. Selon Scot, — maintes fois nous le voyons insister sur ce point, — la volonté n'est pas la tendance d'un être qui, se sentant incomplet, aspire vers le bien qui le perfectionnerait, elle n'est à aucun titre un appétit. La volonté, conçue comme un désir naturel de notre âme, implique une imperfection; elle est essentiellement un être inachevé qui appelle ce qui lui manque, un vide qui demande à être comblé. La réalité est tout autre; la volonté est une force qui ne contient aucune pauvreté, elle est une force pure de toute imperfection; elle n'est pas nécessairement infinie; mais, quand elle est finie, elle ne comporte aucun vice congénital, elle est finie parce que telle est sa nature et elle reste parfaite en son genre. Aussi quand la volonté agit, ce n'est pas pour acquérir ce quelle ne posséderait pas, elle agit parce qu'elle est perfection et acte. La volonté ne nous oriente pas vers un but supérieur, elle est le sommet de notre être; et de sa plénitude elle laisse tomber, librement et par surabondance, son action[1].

La conscience est un acte de la raison qui dicte la loi; la volonté pourra obéir ou non à cet ordre, elle est parfaitement libre; mais peu importe, la morale, même non observée, demeure intacte, elle conserve toute sa vérité. La morale est œuvre d'intelligence, elle est une science. Elle se construit donc, comme toutes les sciences, en déduisant des conséquences d'un principe unique. Le principe de la morale est très simple; il est contenu tout entier dans une formule unique : il faut obéir à Dieu.

1. II, d. 39, q. 2, n. 3.

*
* *

Mentir n'est pas un acte intrinsèquement mauvais; le mensonge, en effet, est la négation d'un bien fini, la vérité; or, aucun bien fini ne mérite par lui-même notre respect, car aucun n'est relié au bien infini d'une façon nécessaire ; si nous devons dire la vérité, c'est que Dieu nous le commande. En dehors de l'ordre divin, le mensonge n'a plus aucune malice; Dieu aurait pu permettre le mensonge, il a bien permis l'homicide, il l'a même ordonné à Abraham et mentir n'est pas un plus grand mal que tuer[2]. Cependant il semble qu'en fait Dieu n'ait jamais autorisé le mensonge; toujours et partout, les hommes doivent obéir à la loi de sincérité que Dieu a librement promulguée.

Cette loi est parfois d'une observation difficile; en certains cas, il serait si utile de mentir; les hommes ont-ils le droit alors de tourner la loi divine par les ruses de l'équivoque ou de la restriction mentale? Duns Scot, du moins en certains endroits de ses écrits[3], ne le pense pas. Il n'admet pas que l'on dise, pour excuser Judith de mensonge, qu'elle parlait, non à Holoferne, mais à Dieu; la parole humaine perdrait toute créance si de semblables finesses étaient permises[4]. Aux yeux de Scot, Judith a menti, son mensonge a été utile pour le peuple juif, nuisible pour Holoferne, il a donc été à la fois officieux et pernicieux. Il est à croire que ce mensonge ne fut qu'un péché véniel : le bien d'une communauté, surtout d'une communauté adonnée au culte du vrai Dieu, l'emporte de beaucoup sur le bien temporel d'un

1. III, d. 38, n. 3; VII, 919.
2. III, d. 38, n. 5; VIII, 919.
3. Cf. scholie de Lychetus dans l'édition Wadding, III, d. 38.
4. III, d. 38, n. 15; VII, 969. Pluzanski fait sur ce point une grave erreur d'interprétation et il est étonnant qu'elle n'ait pas été signalée dans la traduction italienne : *Saggio sulla filosofia del Duns Scot*, par E. Pluzanski, c. x, p. 281. Firenze 1892; traduzione S. Augusto Alfani.

individu, surtout si ce dernier est un infidèle. Ce n'est pas dans son mensonge qu'est la principale faute de Judith : elle s'orna pour faire pécher Holoferne, donc elle pécha mortellement elle-même, car c'est désobéir à Dieu que de vouloir que les autres lui désobéissent[1].

Toutes les défenses qui sont inscrites sur la seconde table de la loi de Moïse, — tu ne tueras point, tu ne prendras pas la femme de ton voisin, tu ne voleras point, — sont, comme le mensonge, des lois positives librement édictées par Dieu. Les actes qu'elles interdisent n'ont en eux-mêmes aucun caractère immoral ou moral, ils deviennent immoraux uniquement à cause de la volonté divine. Or un législateur a toujours le droit de supprimer la loi qu'il a portée et d'en promulguer une autre à la place[2]. C'est ce que Dieu a fait, à Abraham il ordonna de tuer Isaac, à Osée d'avoir des fils d'une prostituée, aux Israélites d'emporter les biens des Égyptiens.

Dieu a même supprimé en certains cas l'obligation d'observer la justice dans les contrats : les diverses législations du mariage établissent ce fait. Le mariage est un contrat. Or pour qu'un contrat soit juste il faut qu'il respecte deux conditions : il faut d'abord que les clauses qu'il formule ne soient pas en contradiction avec son objet et, secondement, il faut qu'il maintienne l'égalité entre les devoirs et les droits qu'échangent les contractants. Donc, le mariage doit être indissoluble, — son objet, l'éducation des enfants, l'exige[3], — et monogame, — car c'est seulement dans l'union d'un seul homme avec une seule femme que les droits corporels échangés sont rigoureusement égaux; dans le mariage polygame, le mari ne se donne que partiellement à chacune de ses épouses, alors que la femme, au contraire, se donne totalement. Cette législation

1. III, d. 38, n. 15; VII, 969.
2. III, d. 31, n. 12; VII, 673.
3. *Report. paris.*, IV, d. 28, q. 1, n. 11; XI, 788.

apparaît comme si naturelle à la raison humaine que nous avons peine à concevoir qu'elle ne soit pas nécessaire et celui qui, le premier, prit plusieurs femmes, — ce fut Lameth, — commit évidemment un péché grave[1]. Cependant Dieu a modifié, dans le cours des âges, les lois du mariage; un supérieur, en effet, a toujours le pouvoir d'annihiler les contrats passés par ses inférieurs. Ne savons-nous que le feudataire ne peut obliger qu'avec le consentement de son suzerain? et tous les hommes sont les sujets de Dieu leurs contrats ne sont valides que ratifiés par le Souverain Seigneur[2]. Dieu a exercé son droit de Chef suprême lorsque les intérêts de la religion l'exigèrent. A l'époque des patriarches, le peuple de Dieu était faible, peu nombreux, perdu au milieu des innombrables infidèles; l'avenir du vrai culte demandait que les rares fidèles aient en peu de temps de nombreux enfants, et Dieu permit alors aux hommes d'avoir plusieurs femmes[3]. Le décret divin changea la justice, ou pour parler plus exactement, la justice demeura immuable car elle consista toujours, uniquement, dans la conformité au commandement divin; mais, la volonté de Dieu s'appliquant à des matières différentes, ce furent certains contrats qui cessèrent d'être justes et certains autres qui le devinrent. La femme eut le devoir de renoncer à recevoir de son mari autant qu'elle lui donnait, en sorte que, *sibi sufficiat pars potestatis corporis viri sui pro tota potestate corporis proprii*[4]. La perpétuité de la vraie religion sur terre exigeait ce sacrifice. D'ailleurs le droit de l'épouse à une égalité rigoureuse dans l'échange des droits corporels est-il hors de toute discussion? la constitution organique de la femme semble indiquer que sur ce point elle ne peut se poser en égale de l'homme[5]. Quoi qu'il en soit, aucune injustice n'a été com-

1. *Report. paris.*, IV, d. 33, q. 2, n. 9; XI, 812.
2. *Ibid.*, IV, d. 31, q. 1, n. 11; XI, 805.
3. *Ibid.*, IV, d. 33, q. 2, n. 6; XI, 811.
4. *Ibid.*, IV, d. 33, q. 2, n. 7; XI, 811.
5. *Ibid.*, IV, d. 33, q. 2, n. 3; XI, 810.

mise envers elle, nous n'avons pas de droits contre Dieu, la femme n'a des droits que dans la mesure où Dieu le veut.

Ce qu'il a déjà fait, Dieu pourrait le refaire ; et si un cataclysme, guerre ou peste, s'abattait sur le monde et que le peuple chrétien fût décimé, Dieu pourrait à nouveau autoriser la polygamie, afin de hâter la repopulation de la sainte Église [1].

Parmi tous les commandements, il en est un que le Christ a placé au-dessus de tous les autres et qu'il a fait l'égal du commandement suprême de l'amour dû à Dieu : c'est le commandement de l'amour du prochain. Voyons ce que devient ce précepte dans la théorie de Duns Scot.

*
* *

Aimer le prochain, c'est vouloir qu'il aime Dieu [2] : voilà une définition toute légale de la charité envers nos semblables, et comme Duns Scot est un intrépide logicien que n'arrête aucun sentiment chrétien, ni même aucun « bon sens », nous allons pouvoir admirer les conséquences qu'il déduit de sa définition.

La première conséquence porte sur la connexion entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Dans la doctrine augustinienne, — et sur ce point saint Thomas d'Aquin fut augustinien, — la créature était considérée comme une participation de Dieu ; en elle brille une étincelle divine, et le même amour qui nous fait chérir la bonté de Dieu nous rend précieux le reflet céleste que nous découvrons dans nos frères. Impossible de distinguer entre l'amour de Dieu et l'amour des hommes, impossible de les séparer, c'est un seul et même amour. Par sa définition, Scot brise avec cette doctrine traditionnelle. Notre volonté n'est plus une

1. IV, d. 33, n. 6.
2. *Report. paris.*, IV, d. 38, q. 1, n. 2; XI, 535.

faculté, qui poursuit le bien suprême dont elle vit, et s'attache à tous les biens particuliers dans lesquels elle le voit transpirer ; elle est un soldat qui reçoit une consigne. Toute la question se ramène à savoir si Dieu pouvait nous donner l'ordre de l'aimer sans nous prescrire d'aimer nos semblables. Évidemment oui. Le bien de Dieu et le bien des créatures n'ont entre eux aucun lien nécessaire, ils sont totalement hétérogènes; si Dieu aime les créatures, c'est librement, c'est donc librement qu'il nous ordonne de les aimer [1]. Si Dieu l'avait voulu, la haine du prochain aurait été obligatoire et pour aimer Dieu nous aurions été obligés de haïr les hommes [2].

En fait, Dieu ne nous ordonne pas d'aimer tous les hommes ; nous ne devons pas aimer les damnés. Quant aux vivants, nous sommes obligés de vouloir que tous aiment Dieu; personne, en effet, n'est prédestiné à l'enfer, et Dieu veut, au moins d'une volonté antécédente, être aimé de tous. Ce que Dieu veut, nous devons le vouloir[3].

Nous sommes tenus d'aimer même nos ennemis, nous n'avons pas le droit de ne pas vouloir qu'ils aiment Dieu ; mais devons-nous leur souhaiter les biens temporels, santé, richesse? nous n'y sommes nullement obligés ; ces biens, je puis me les refuser, je puis les mépriser et les haïr pour mon propre compte. Donc je puis également les haïr pour autrui, et, par suite, pour mes ennemis; je puis souhaiter à ces derniers les pires malheurs temporels. D'ailleurs, la remarque ne vaut pas que pour mes ennemis, si je crois que mon prochain sera poussé au péché par la possession des biens de ce monde, je lui donnerai une grande marque d'amour en lui souhaitant pauvreté et maladie [4].

Puis-je lui souhaiter la mort? en général, non. La mort

1. III, d. 30, n. 5; VII, 671.
2. *Report. paris.*, III, d. 28, q. 2, n. 3; XI, 536.
3. *Ibid.*, III, d. 28, q. 2, n. 2; XI, 536.
4. III, d. 31, n. 11; VII, 673.

jette l'âme devant le tribunal de Dieu; elle enlève au pécheur la possibilité de faire pénitence ; au juste, celle d'acquérir de nouveaux mérites[1]. Toutefois, l'on peut souscrire de cœur aux sentences capitales portées par le juge, et souhaiter la mort au condamné. De plus, tout fidèle, qui a souci de la paix de l'église, doit vouloir la mort des hérétiques; il est juste que ces ennemis de l'ordre chrétien soient mis à mort[1]. Enfin, on pourrait souhaiter la mort à un homme, si l'on croyait qu'une plus longue vie fût nuisible à son salut éternel[3]. Dans tous ces cas, la mort n'est pas voulue en elle-même et pour elle-même, mais comme un moyen d'éviter un mal absolu et souverain. Quant au tyran, on ne peut légitimement vouloir sa mort; il est, en effet, infiniment moins dangereux pour la communauté que l'hérétique; ses exactions sont tout extérieures, elles n'atteignent que les corps et elles fournissent aux élus le moyen de progresser dans la vertu. Ce que peuvent souhaiter ses vassaux, c'est qu'au-dessus de lui surgisse un juge, seigneur, roi ou pape, qui fasse son procès et lui inflige la mort en expiation de ses péchés[4].

Jusqu'ici nous avons vu le mal que Dieu nous défend de faire ou de souhaiter à notre prochain. Sommes-nous obligés de lui faire ou de lui souhaiter du bien? On peut poser en règle générale que nous ne sommes tenus à faire en sa faveur aucun acte positif[5].

Les biens spirituels, nous devons les souhaiter en général à tous les hommes ; nous devons prier pour le bien de l'église; mais cette obligation n'est pas absolue, elle est un conseil plutôt qu'un devoir et un contemplatif peut, sans pécher, passer toute sa vie sans prier pour les autres hommes et même sans penser à eux; nous ne sommes donc

1. III, d. 31. n. 7; VII, 672.
2. III, d. 31, n. 6; VII, 671.
3. III, d. 31, n. 7; VII, 672.
4. III, d. 31, n. 10; VII, 672.
5. III, d. 31, n. 11; VII, 673.

pas obligés de prier pour nos ennemis, il suffit que nous ne leur souhaitions pas l'enfer[1].

Quant aux biens temporels, tels que la richesse ou la santé, nous ne sommes jamais tenus de les souhaiter à autrui, encore moins sommes-nous tenus de l aider à se les procurer. Ces biens sont en dehors de la moralité; nous avons le droit de ne pas les désirer pour nous, pourquoi serions-nous tenus à les désirer pour les autres?

Ces affirmations sont déjà étonnantes sous la plume d'un homme qui se dit disciple de l'Évangile, elles sont cependant timides, à côté des nouvelles déductions que Duns Scot pose imperturbablement au sujet de nos obligations envers un homme en danger de mort. Si nous ne pouvons sauver la vie de nos frères qu'en exposant la nôtre, nous ne sommes obligés à rien; médecins et curés peuvent fuir devant la peste en abandonnant les malheureux pestiférés; Scot regarde cela comme évident. Mais sommes-nous obligés de faire l'acte qui, sans aucun danger pour nous, sauverait la vie de l'un de nos frères? Par exemple, je suis dans un désert, j'ai des vivres en abondance, je rencontre un homme qui va mourir de faim, seul je puis le sauver en lui donnant à manger et je le puis sans aucun détriment pour moi; le dois-je? Évidemment, je ne dois pas souhaiter sa mort, — devoir négatif, — mais dois-je faire l'acte qui lui redonnera la vie, — devoir positif? — Ni l'Écriture, ni la raison ne m'y obligent, car cet affamé, qui va mourir, est peut-être en état de grâce, alors la mort le délivrera de son corps et il entrera dans la vraie patrie où il aimera Dieu parfaitement. En le laissant mourir je lui procure donc le plus grand des biens; au contraire, si je lui donne à manger, peut-être profitera-t-il de la vie reconquise pour pécher, et, finalement, pour se damner. Cependant si je le sauve, — et peut-être la logique de Duns Scot a-t-elle

1. *Report. paris.*, III, d. 28, q. 2, n. 3, in fine; XI, 536.

ici une défaillance, — je ne suis pas blâmable et même je fais une œuvre pieuse; je puis supposer, en effet, que, s'il est en état de grâce, il deviendra encore plus saint, et qu'il se convertira s'il est pécheur[1].

*
* *

Un seul précepte découle de la nature des choses, le précepte d'obéir à Dieu ou, — car c'est la même chose, — de l'aimer. Cette loi suprême, principe et fin de la morale, est absolument nécessaire et Dieu lui-même ne pourrait la modifier. Vouloir qu'une créature lui désobéisse, ce serait, de la part de Dieu, ne plus vouloir être Dieu et Dieu ne peut se nier. Aussi les commandements que Dieu inscrivit, au mont Sinaï, sur la première table ne sont plus les décrets contingents d'une législation positive, ils ne peuvent être l'objet de dispense ou abrogés, car ils sont les différentes formes du précepte fondamental de l'obéissance à Dieu.

Non seulement nous devons aimer Dieu, mais nous devons l'aimer par-dessus tout et plus que nous-mêmes. Ne devons-nous pas modeler toujours notre volonté sur la volonté de Dieu et Dieu s'aime lui-même plus qu'il ne nous aime[2]. Nous avons conservé, dans l'état malheureux où nous a mis le péché d'Adam, assez de force pour faire cet acte d'amour parfait de Dieu sans le secours d'aucune grâce surnaturelle. L'expérience nous l'apprend : ne voyons-nous pas des hommes sacrifier leur vie au bien public? Ce que l'on peut faire pour la cité, on peut évidemment le faire pour un bien infiniment plus grand, et l'homme qui meurt plutôt que de désobéir à Dieu fait un acte parfait d'amour[3].

1. III, d. 31, n. 12; VII, 673.
2. *Report. paris.*, IV, d. 37, n. 3, XI, 531.
3. *Ibid.*, d. 27, q. 1, n. 5; XI, 531.

Le frère Thomas a voulu trouver dans les lois fondamentales de l'être la raison du commandement d'aimer Dieu par-dessus toutes choses. Les tendances de notre âme, nous assure le Maître des Prêcheurs, nous portent vers Dieu avec plus de force que vers nous-mêmes; c'est que Dieu est la cause qui nous soutient dans l'existence, le modèle dont nous sommes une image affaiblie, la fin vers laquelle nous tendons par les fibres les plus profondes de notre nature; Dieu est plus intime à notre âme que notre âme elle-même. Toutes les perfections que nous pouvons découvrir en nous se retrouvent en lui purifiées et agrandies; aussi le mouvement qui entraîne notre volonté vers notre bien personnel ne peut s'arrêter à notre mesquine individualité, il nous dépasse et n'atteint son terme et son repos qu'en aimant l'Archétype divin de notre moi. Lorsque nous nous aimons véritablement, nous aimons Dieu plus que nous. La partie, qui suit loyalement les désirs de sa nature, aime le tout plus qu'elle-même, la main se sacrifie pour défendre la tête et l'eau s'élève en l'air, malgré ses propres répugnances, afin que le vide ne se produise pas dans le monde.

On reconnaît dans cette profonde théorie thomiste la conception augustinienne de l'emboîtement des essences; les créatures sont des êtres réels, mais elles ne sont pas des êtres complets; chacune d'elles n'est intelligible que par les relations qui la rattachent aux êtres supérieurs; aussi est-il impossible à notre volonté de se reposer définitivement dans l'amour d'un bien fini; notre paresse nous ferait souvent répéter la parole des apôtres au Thabor : demeurons ici et plantons notre tente, mais il nous faut marcher. Les créatures ne nous offrent qu'un terrain glissant et le bien que nous venons de saisir nous lance vers un bien nouveau; bon gré malgré nous sommes jetés dans une course sans fin et nous demeurerons irrémédiablement inquiets, tant que notre amour n'aura pas trouvé Dieu.

Pour critiquer la conception thomiste, Duns Scot se place au point de vue étroit que lui imposait sa constante habitude de regarder tous les êtres comme des absolus qui se suffisent, atomes bien délimités de la mosaïque du monde. Les individus sont nettement séparés les uns des autres; ils sont eux, rien de plus, et chacun, s'il n'écoute que sa nature, restera muré en un égoïsme éternel. Les tendances fondamentales d'un être, — ce que les maîtres du moyen âge appelaient l'appétit naturel, — expriment la constitution intime de l'être; pour qu'elles poussent un individu à sortir de lui et à aimer d'autres individus, il faut qu'il ne soit pas une réalité fermée en elle-même; s'il tend vers d'autres êtres, c'est qu'il prend conscience des exigences de sa nature, c'est qu'il sent tenir d'autrui sa propre existence. Un pareil individu, aux yeux de Scot, serait une contradiction, car il tendrait, à la fois, à être et à n'être pas *soi*, il porterait en son sein la négation de lui-même.

Aussi ne faut-il pas nous étonner de voir le frère Thomas apporter, pour étayer sa thèse, des exemples de faits controuvés. L'eau ne monte pas dans les corps de pompe sous l'impulsion d'un principe intrinsèque; si sa forme, qui la pousse déjà vers son lieu propre, le centre de la terre, la portait encore vers le haut, c'est que la contradiction serait la loi de sa nature. L'eau ne monte que contrainte par un moteur extérieur, l'agent universel. De même, la main ne défend le visage que sur la pression du tout, c'est l'homme qui force la main à se sacrifier pour la tête[1].

Les raisonnements sophistiques du frère Thomas n'aboutissent qu'à un résultat : à fausser totalement la notion de l'amour que nous devons à Dieu. Quelle serait, en effet, l'amour que nous feraient concevoir les tendances fondamentales de notre être, si ce n'est un amour de concupiscence? Nous aimerions Dieu parce qu'il est *notre* bien, et

1. *Report. paris.*, IV, d. 37, q. 1, n. 11; XI, 533.

non parce qu'il est *le* bien, autant dire que nous n'aimerions pas Dieu, nous n'aimerions que nous-mêmes[1]. Aimer Dieu, c'est l'aimer indépendamment de toute considération personnelle, c'est l'aimer pour sa bonté, sa beauté, sa perfection infinie, c'est l'aimer même au cas, — supposition impossible, — où il ne serait ni notre créateur ni notre fin[2]. Ne cherchons pas à expliquer un tel amour, le plus noble et le plus grand des actes que notre âme puisse faire, par des tendances plus ou moins obscures, le matériel n'explique pas le formel; l'inférieur, le supérieur; l'amour de Dieu est un acte libre de la volonté qui souscrit à un jugement de la raison, nous n'avons rien de plus à dire[3].

Jamais nous ne devons désobéir au commandement de Dieu; mais nous oblige-t-il à des actes positifs? Il est permis d'en douter. Toute obligation de poser une action vient d'une loi librement édictée par Dieu; si nous nous bornons à considérer les devoirs que la nature des choses nous impose, nous sommes en droit d'affirmer qu'un homme peut passer toute sa vie sans faire un seul acte d'amour de Dieu et ne violer en rien la loi naturelle[4]. Le seul précepte qui soit nécessaire est donc un précepte négatif : ne pas haïr Dieu. A rigoureusement parler, tout, dans la morale, est de droit positif[5]. Le droit naturel n'existe pas.

Toutefois Duns Scot ne veut pas briser trop ouvertement avec les théologiens qui avaient l'habitude de regarder le Décalogue en son entier comme l'expression de la loi naturelle, et il distingue deux espèces de droit naturel. Le premier comprend les lois qui découlent de la nature même des choses; Dieu ne pourrait le changer; le droit naturel entendu en ce sens strict se réduit, nous venons de

1. *Report paris.*, IV, d. 37, q. 1, n. 4; XI, 531.
2. *Ibid.*, IV, d. 37, q. 1, n. 6; XI, 532.
3. *Ibid.*, IV, d. 37, q. 1, n. 8; XI, 532.
4. III, d. 37; VII, 898.
5. III, d. 37, q. 1, n. 4; VII, 879.

le voir, à nos devoirs négatifs envers Dieu. Mais on peut donner à l'expression droit naturel une signification plus large, il embrasse alors toutes les lois que Dieu a librement posées pour favoriser l'accomplissement des préceptes de la première table. Ainsi, nous aimerons Dieu plus facilement si nous aimons les autres hommes, si nous sommes justes envers eux, si nous-mêmes nous sommes chastes, sobres et courageux. Nous avons trouvé une division semblable dans la morale sociale : une seule chose est rigoureusement nécessaire à la société, l'ordre et la paix ; mais ce but peut être atteint par différents moyens. Les premiers chrétiens vivaient en paix et ils possédaient leurs biens en commun ; toutefois, étant donné ce que sont devenus les hommes, la paix sociale est plus facilement obtenue par la division des fortunes. La propriété privée est désirée, non exigée, par la société. Les préceptes de la seconde table ont un rapport analogue avec ceux de la première, ils sont désirés, non exigés[1].

*
* *

La notion de droit humain est totalement absente de la morale de Duns Scot ; les hommes ne sont pas des personnes inviolables et sacrées qui seraient respectables en elles-mêmes, parce qu'elles porteraient en leur propre nature quelque parcelle de la perfection divine ; c'est l'idée qui animait saint François, — le père du Docteur Subtil ! — et qui lui faisait voir, en tous les humains et même en tous les vivants et en tous les êtres inanimés, des frères à aimer et à respecter. Pour Scot, les hommes sont des esclaves taillables et corvéables à merci ; même pas, ce sont des choses. La matière humaine, Dieu, et aussi celui qui commande au nom de Dieu, peut la triturer à son gré.

1. III. d. 27, q. 1, n. 8 ; VIII, 898.

L'individu, comme personne morale, n'existe pas. Il semble bien, contrairement à ce qu'a soutenu Pluzanski[1], que cette conception ait une connexion étroite avec la métaphysique du Docteur Subtil. Déjà nous avons vu que Scot s'efforce de briser toute hiérarchie métaphysique entre les êtres; dans sa crainte de voir la création devenir, comme le monde des Arabes, un bloc rigide et ferme qui limiterait la liberté divine, il pulvérise les êtres en parcelles infiniment menues, et il fait régner la contingence la plus absolue dans tout l'univers : la matière n'exige pas la forme et rien dans l'évolution d'un être n'appelle nécessairement la dernière forme qui surgit en lui; l'individu ne peut être expliqué, il est l'œuvre d'une intervention imprévisible de Dieu; le monde entier est un assemblage fortuit de morceaux épars. La liberté de Dieu peut se déployer sans obstacle. Admettre que les lois de la seconde table sont nécessaires, ne serait-ce pas, en définitive, poser un lien nécessaire entre la bonté divine, — source de toute moralité, — et la bonté des créatures? ne serait-ce pas obliger Dieu à respecter ces rapports quand il voudra agir au dehors de lui et voilà enchaînée la liberté du Créateur? Le Docteur Subtil craint ces conséquences et pour être certain que Dieu reste totalement libre, il enlève aux créatures tout caractère moral. La volonté de Dieu est l'unique cause de la moralité; la liberté divine est sauve, mais à quel prix! et ce Dieu autocrate, qui commande à des êtres qui ne sont plus des hommes, est-il encore le Dieu chrétien que Duns Scot voulait défendre?

On pourrait peut-être rapprocher l'œuvre morale de Scot des tentatives de centralisation royale, que les légistes de Philippe le Bel esquissaient à la même époque. Les serviteurs du roi de France s'efforçaient d'établir qu'il

1. Pluzanski, *Essai sur la philosophie de D. Scot*, ch. x.

n'y avait pas de droits particuliers contre le droit royal; les autonomies féodales devaient disparaître devant le pouvoir central, et ils préparaient une organisation politique dans laquelle seul le roi aurait le droit de commander. Duns Scot est le « légiste » de Dieu; il veut qu'il n'existe plus qu'une seule personne morale. De même que dans le royaume, il n'y aura qu'un chef à commander, de même il n'existera qu'un être capable de communiquer, par un acte absolument libre, indiscutable et imprévisible ce caractère de sacré qui constitue essentiellement la moralité. Ce que veut le prince sera la loi civile; ce que Dieu veut sera la loi morale. Guillaume d'Ockam trouvera chez son maître sa propre morale presque complètement formulée.

CHAPITRE XIII

LES ANGES

Sommaire : Différence spécifique entre l'homme et l'ange ; théorie de saint Thomas d'Aquin, théorie de Duns Scot : l'intelligence angélique et l'intelligence humaine sont de même espèce ; l'ange et l'homme diffèrent par leurs essences. — Localisation des anges, critique de la théorie thomiste ; la substance de l'ange est diffuse dans l'espace. Lieu propre de l'ange, l'ange ne peut occuper un point mathématique. — L'intelligence des anges ; critique de la théorie thomiste ; les anges ont des idées acquises, ils ont l'intuition des êtres matériels. — Action des anges sur le monde, les apparitions angéliques. — Les démons, l'unique cause de leurs souffrances est leur péché.

L'homme est le plus parfait des êtres corporels ; il est le roi de l'univers visible ; pour lui, toutes choses ont été faites ici bas, son utilité a réglé la répartition des eaux sur notre globe. Mais il ne couronne pas la hiérarchie des êtres créées, au-dessus de lui vivent de pures intelligences, ce sont les anges.

Les docteurs admettent généralement que les anges n'ont pas de corps, et ils s'accordent pour voir en eux des essences spécifiquement distinctes de l'homme ; sur ce point, aucun doute n'est possible[1]. La discussion commence, quand il sagit de préciser la caractéristique des essences angéliques ; plusieurs opinions ont été émises sur la nature de la différence spécifique qui sépare l'ange de l'homme ; la solution de cette question s'impose au début de toute angéologie.

1. II, d. 1, q. 6, n. 2.

Le frère Thomas croit découvrir la note spécifique des anges dans leur mode de connaître : un ange serait une intelligence purement intuitive. Alors que notre intelligence, essentiellement déductive, est obligée de passer péniblement d'une idée à une autre et de gravir pas à pas le chemin qui conduit à la vérité, l'ange, selon le Maître dominicain, embrasse d'un seul regard tout ce qu'il est capable de voir; dès sa naissance, sous la forme de *species* infuses, il reçoit la science achevée et complète[1]. Il n'est donc pas obligé d'aller mendier ses connaissances aux objets extérieurs, il n'a pas de sens et ses idées ne sont pas fatalement, comme les nôtres, des formes abstraites. Les species angéliques représentent tous les éléments constitutifs de l'individu ; elles sont concrètes[2].

Nous connaissons déjà cette théorie : c'est la thèse de l'hétérogénéité des intelligences. A chaque degré d'être correspond un certain genre d'intelligence. L'homme est une forme incrustée dans la matière, il ne pourra connaître que des formes abstraites de la matière, l'ange est une forme subsistante, aussi voit-il des formes concrètes et vivantes. Nous avons vu à quel point cette conception paraît à Scot fausse et funeste. Quelle valeur, dit-il, peut désormais posséder la science? elle ne nous dévoile plus la vérité métaphysique, impersonnelle, éternelle, identique pour tous les esprits; elle ne nous révèle plus qu'une vérité étendue sur un lit de Procuste, rétrécie à notre mesure; la science devient une simple logique humaine[3]. De plus, la vision béatifique, telle que nous la décrit la théologie, devient impossible; la grâce se moule toujours sur la nature; par conséquent, les visions surnaturelles dont jouiront au ciel des êtres spécifiquement différents seront également spécifiquement distinctes, et c'est là une hérésie;

1. *Op. S. Thomæ, Summa theol.*, 1ª p. q. 55, a. 2.
2. *Ibid.*, 1ª p. q. 57, a 2.
3. I, d. 3, q. 3, n. 3 et 4.

tous les élus, anges et hommes, voient Dieu de la même manière[1]. Enfin, la théorie thomiste avilit l'intelligence angélique sous le fallacieux prétexte de l'immobiliser ; en lui refusant le pouvoir de tirer des conclusions des principes premiers, elle condamne l'ange à ne pas dépasser la connaissance, — nécessairement limitée, puisque lui-même est fini, — que Dieu lui a départie en le créant; l'ange ne peut progresser. Déduire serait une imperfection pour l'intelligence divine qui voit toute vérité d'un seul regard ; pour les intelligences créées, déduire, c'est le moyen de corriger leur condition d'êtres incomplets ; le pouvoir de déduire est leur plus précieuse prérogative[2].

On a encore cherché la note essentielle des natures angéliques dans leur impossibilité à devenir la forme d'une matière[1]. Cette opinion a le tort commun de toutes les théories qui vont demander à la matière l'explication de la forme ; elle veut rendre compte du supérieur par l'inférieur, ce qui est une flagrante contradiction. La forme est la fin de la matière, c'est dans la distinction des formes que se trouve la raison de la distinction des matières ; les membres du cerf diffèrent de ceux du lion, parce que le lion et le cerf ont des âmes différentes. Si les anges ne peuvent s'unir à une matière, cette « non-unibilité » est une conséquence de la forme, et voir dans une propriété qui découle de l'essence la caractéristique de cette dernière, c'est transformer un effet en cause[3]. Il ne faut pas aller chercher ailleurs que dans les éléments fondamentaux de l'essence la raison pour laquelle l'ange diffère spécifiquement de l'homme. Les anges sont ce qu'ils sont parce qu'ils ont telle essence[4]. Les esprits célestes et les âmes humaines possèdent donc des natures radicalement différentes ; cependant

1. II, d. 1, q. 6, n. 3, item tertio...
2. II, d. 1, q. 6, n. 3, item quæritur quin intelligitur...
3. II, d. 1, q. 6, n. 2.
4. II, d. 1, q. 6, n. 4.

l'hétérogénéité foncière de leurs substances ne les empêche pas de posséder une même faculté intellectuelle. L'intelligence de l'homme ne diffère qu'en degré de celle de l'ange; ne voyons-nous pas sur terre des animaux aussi différents que le bœuf et l'aigle posséder un sens visuel spécifiquement identique [1]?

Cette discussion aura pu paraître bien subtile, et peut-être aura-t-on pensé que la conclusion ne projetait pas une lumière très vive sur la nature des anges. Soit, mais ces subtilités oiseuses nous aurons permis de saisir sur le vif, une fois de plus, la méthode de notre docteur. Scot ne veut pas approfondir les concepts qu'il juge simples, il les prend tels qu'ils sont, il ne cherche pas à les fondre les uns dans les autres; surtout, il se détourne de tout système qui s'efforce de déduire les essences les unes des autres. Le docteur Subtil est un partisan déterminé de la multiplicité; des êtres reliés entre eux par des lois rigides deviendraient un obstacle pour la liberté divine; des individus isolés n'offriront à Dieu aucune résistance.

*
* *

Les anges, avons-nous dit, n'ont pas de corps; par suite, ils ne possèdent aucune des trois dimensions de l'espace; en un mot, ils ne sont pas étendus. En quel lieu vivent-ils donc?

Le frère Thomas a soutenu que les anges n'habitent aucun endroit déterminé; ils ne sont pas emprisonnés dans une portion du monde; seuls des corps peuvent être entourés par d'autres corps et occuper un lieu déterminé. Les anges vivent en dehors de l'espace et si l'on ne considère que leur substance, on doit affirmer qu'ils sont nulle part. Mais tout être supérieur peut agir sur les êtres qui lui sont infé-

1. II, d. 1, q. 6, n. 5, potest etiam addi...

rieurs, aussi les anges, bien que hors du monde, peuvent exercer leur activité ici-bas et ils acquièrent en agissant une certaine présence locale, toute spéciale, que nous ne pouvons pas comparer à celles des corps matériels. Elle résulte uniquement de l'impossibilité d'agir là où l'on n'est pas. L'action de l'ange en tel endroit est la seule raison de sa présence en ce lieu ; dès qu'il cesse d'agir, immédiatement sa présence disparaît et il n'a plus aucun rapport avec le point où il se trouvait[1]. Le lieu n'entoure donc pas l'ange, il serait plus juste de dire que c'est l'ange qui contient le lieu. L'ange peut toujours se dégager, il lui suffit de vouloir ne plus agir. S'il veut appliquer son activité en un autre lieu, aussitôt il se trouve présent en ce nouvel endroit. Pour passer du premier lieu au second, il ne lui est pas nécessaire de passer par les points intermédiaires. Le mouvement continu est le propre des êtres qui sont emprisonnés dans l'espace ; mais un être qui n'appartient pas à l'univers étendu n'est ni près ni loin de tel ou tel point, un instant lui suffit pour aller du soleil sur la terre, il n'a qu'à changer l'application de son énergie[2].

Cette doctrine, dit Duns Scot[3], a été condamnée et excommuniée en 1277 par l'évêque de Paris ; une des propositions du catalogue des erreurs est, en effet, ainsi formulée : « L'intelligence meut le ciel par sa seule volonté[4]. » Ce texte s'applique parfaitement à la théorie du frère Thomas. Pour qu'une intelligence meuve par sa seule volonté, il faut que son action ne soit en rien semblable à celles des forces qui se trouvent, par leur réalité même, en contact avec le mobile, — la substance du vent est répandue dans l'atmosphère qu'il agite ; — il n'est pas nécessaire que la substance de l'intelligence soit

1. *Op. S. Thomæ, Summa theolog.*, 1ᵉ p. q. 52, a. 1.
2. *Ibid.*, 1ᵉ p. q. 53, a. 1-3.
3. II, d. 2, q. 6, n. 1. — Scot ne désigne pas la proposition condamnée à laquelle il fait allusion.
4. N. 74, dans *Catalogue de Mandonnet, Siger de Br.*, t. II.

fixée à tel lieu, son action est la seule raison de sa présence. La théorie thomiste est évidemment condamnée. Si les disciples du frère Thomas prétendent passer outre et répondent en ricanant qu'une telle condamnation ne traverse pas la mer[1], qu'ils prennent garde, la question est grave. Il ne s'agit pas d'un point d'une discipline particulière à un diocèse, il s'agit d'une vérité religieuse; et une erreur dénoncée comme hérétique dans un diocèse n'est plus seulement réprouvée par une autorité épiscopale quelconque, mais par l'autorité du Pape. Et si l'on ne veut pas aller jusqu'à ces conclusions sévères, on admettra, tout au moins[2], qu'il faut regarder comme « suspecte » une théorie solennellement rejetée par une Université. Après cette ferme déclaration, Duns Scot reprend une à une toutes les assertions du frère Thomas et il les combat avec acharnement; en cela, il se montrait bon franciscain. Il n'était pas, en effet, de point sur lequel Frères mineurs et Frères prêcheurs fussent davantage en désaccord. Les innovations thomistes avaient d'ailleurs suscité un immense scandale, et, nous l'avons vu, c'était une des thèses de Thomas sur l'individuation des anges qui avait déterminé Étienne Tempier à englober quelques-unes des théories dominicaines dans la condamnation de l'averroïsme.

L'ange est présent parce qu'il agit, affirme le frère Thomas : non, il agit parce qu'il est présent[3]. Le Maître dominicain a l'habitude d'expliquer les propriétés d'un être par des relations extrinsèques; cet état d'esprit l'a déjà conduit à chercher dans les relations de la forme avec la matière, la raison de l'individualité et le résultat a été la négation de l'individu; présentement, cette

1. Ockam assure que les dominicains faisaient souvent cette réponse. Cf. MANDONNET, *Siger de Brabant*, I, 237, n. 1.
2. *Vel saltem*... II, d. 2, q. 6, n. 1, in fine.
3. II, d. 2, q. 6, n. 3.

même méthode aboutit à une évidente pétition de principe, l'effet est donné pour la cause. Toute dénomination extrinsèque a sa raison dans une dénomination intrinsèque, a dit Scot avant Leibniz; si l'ange a une relation avec tel lieu, c'est dans sa propre substance qu'il faut en trouver le fondement.

La substance angélique possède la puissance de se répandre dans une certaine portion de l'espace, puissance passive et qui ne passe pas nécessairement à l'acte; avant la création du monde visible, les anges n'étaient nulle part; mais quand elle se réalise, l'ange jouit d'une véritable présence locale, sa réalité substantielle est en quelque sorte diffuse dans l'endroit qu'il occupe[1]. Toutefois, cette localisation des anges diffère grandement de celle d'un corps; les solides doivent conserver une figure déterminée, les liquides et même les gaz ne peuvent être rétrécis au-dessous d'une certaine quantité minima[2] : l'ange n'est pas soumis à ces restrictions; aucune forme ne lui est assignée, il n'est pas emprisonné par le lieu et il s'en dégage quand il veut.

Les anges peuvent occuper un espace plus ou moins grand, toutefois un maximum est assigné à chaque ange, selon sa perfection. Aucun ange ne pourrait occuper un espace infini; c'est là le propre de Dieu, une force finie ne peut mouvoir une masse infinie. Il serait également impossible à un ange d'amincir indéfiniment le lieu qu'il remplit, jusqu'à s'étendre sur une ligne sans largeur ni épaisseur, ce serait en effet pour lui un moyen détourné d'acquérir une puissance infinie; il lui serait alors loisible de se trouver à la fois aux extrémités de l'univers et son pouvoir n'aurait plus de borne; fini, il aurait une force infinie. La même raison empêche qu'un ange occupe un point mathématique; nous savons que le

1. II, d. 2, q. 6, n. 11.
2. II, d. 2, q. 6, n. 11, in fine.

mouvement produit par une force augmente de vitesse à mesure que diminue la masse du mobile : $g = \frac{f}{m}$, dirions-nous aujourd'hui ; supposez $m = o$, l'accélération prend une valeur infinie; l'ange qui appliquerait sa vigueur à un point deviendrait pratiquement tout-puissant, et il est incroyable qu'un ange, être fini, puisse produire un travail infini[1]. Une masse infinie suppose un moteur infini et une masse nulle rend le moteur infini. Le lieu propre départi à l'activité des anges possède donc nécessairement des dimensions finies; préciser la grandeur de ce lieu est un problème de mécanique. Toutefois Duns Scot[2] reconnaît que ses arguments n'apportent pas l'évidence; il avoue n'être pas absolument certain que le travail des anges suit la loi d'une fraction dont le dénominateur tend vers zéro, le numérateur restant constant. L'application de la mathématique à l'angéologie ne lui semble pas encore parfaitement lumineuse; mais le seul fait d'énoncer de semblables raisonnements indique une belle confiance en la raison humaine. La scolastique s'efforce d'organiser rationnellement le monde métaphysique; plus tard, la Renaissance essaiera d'organiser rationnellement le monde physique et l'effort se perpétuera jusqu'à la Révolution française, et au delà.

Nous ne parcourerons pas en détail les minutieuses discussions auxquelles Duns Scot se livre avec joie à propos des différentes localisations des anges. La virtuosité du Subtil est incomparable. Un ange peut-il occuper à la fois plusieurs lieux discontinus? oui, si la somme de ces portions d'espace est égale ou inférieure à la sphère d'action qui lui est départie; — non, du moins probablement, si chacun de ces lieux est égal au « lieu adéquat » de l'ange, mais Dieu peut lui donner miraculeusement ce pouvoir

1. II, d. 2, q. 6, n. 12.
2. II, d. 2, q. 6, n. 13.

de dispersion; la multilocation, possible aux êtres corporels, l'est à fortiori aux créatures angéliques[1]. Plusieurs anges peuvent-ils se compénétrer et occuper ensemble un même lieu? la question est douteuse, mais il est certain que la chose est miraculeusement possible[2]. Enfin, les anges se meuvent d'un mouvement continu, en traversant les points intermédiaires[3], et leur existence est alors mesurée par un temps également continu; le frère Thomas a parlé d'un temps discret; qui serait composé de successions séparées par des présents immobiles plus ou moins longs. Ce temps discret est inutile et il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité[4]. Ces subtilités sont l'occasion pour Scot de préciser la nature du mouvement, du point et du continu, ce n'est donc pas le moment de les étudier. Il est préférable d'exposer la théorie de notre auteur sur l'intelligence des anges.

*
* *

Avant d'établir son opinion sur la nature de la connaissance angélique, Duns Scot, selon son habitude, expose et réfute un grand nombre de théories; nous ne nous arrêterons qu'aux critiques adressées à « frère Thomas ».

L'angéologie de Thomas d'Aquin est une ample construction métaphysique qui rappelle les Idées plotiniennes et annonce les monades de Leibniz, et surtout de Renouvier. Les species innées que possède chaque ange sont des effluves de Dieu[5], aussi représentent-elles les êtres tels qu'ils sont dans la pensée divine; contrairement à ce qu'a soutenu Avicenne, les anges connaissent les individus. Plus un ange est parfait et moins ses species sont nombreuses, mais plus

1. II, d. 2, q. 7, n. 2.
2. II, d. 2, q. 8, n. 2.
3. II, d. 2, q. 12, n. 2.
4. II, d. 2, q. 11, n. 5.
5. A Deo effluit. *Op. S. Thomæ*, *Summa theol.*, 1ª, q. 57, a. 2.

est grande leur vertu représentative; les objets que l'ange inférieur voit en plusieurs species, l'ange supérieur les voit en une seule, et il les voit mieux. A mesure que l'on gravit l'échelle céleste, les species renferment une multiplicité plus grande d'intelligibles; l'ange suprême s'approche autant que possible de Dieu, qui voit le nombre infini des individus en un Verbe unique[1]. Une lumière, une à l'origine, qui va se dégradant et, en se dégradant, se multiplie : telle est la hiérarchie angélique; et cette lumière descend en cascade : chaque chute dans la multiplicité est préparée par la chute précédente, l'ange inférieur achève une division qui était déjà commencée, il est un miroir qui réfléchit et morcelle le rayon un et simple de l'ange supérieur. En ce rayonnement consiste « l'illumination » que les plus parfaits exercent sur les moins parfaits[2]. Enfin, les anges peuvent se parler[3]; chacun d'eux n'a pas perpétuellement présent à l'esprit tout ce que ses species peuvent représenter; aussi peuvent-ils désirer se faire connaître mutuellement les idées auxquelles ils pensent actuellement; il suffit alors que l'un d'eux veuille que le second pense à tel objet, pour qu'aussitôt s'éveille en ce dernier la species convenable; ainsi communiquent entre elles les monades de Renouvier.

Duns Scot prend le contrepied de toutes les thèses de l'angéologie thomiste. Il refuse tout d'abord d'accorder au frère Thomas qu'une species puisse représenter plusieurs intelligibles. La species est finie, une certaine limitation lui est donc essentielle; elle est un miroir, soit, mais un miroir, d'une courbure déterminée et elle ne peut représenter exactement que le degré d'être qui correspond à sa propre limitation. Seul, l'être infini peut représenter plusieurs essences, car, en lui, se retrouve sans aucune

1. *Op. S. Thomæ, Summa theol.*, 1ª p. q. 55, a. 3.
2. *Ibid.*, 1ª p. q. 106, a. 1.
3. *Ibid.*, 1ª p. q. 107, a. 1.

déformation toute la réalité, spécifique et individuelle, de chaque être[1].

Ensuite, Scot estime illogique la manière dont Thomas explique la connaissance que les anges possèdent du singulier. Des species, même sorties de Dieu par une mystérieuse fulguration[2], représenteront les individus comme composés de matière et de forme, mais elles n'exprimeront pas le caractère original et ineffable que revêtent ces principes en chaque individu ; or la science du singulier, c'est précisément la connaissance de cet ineffable[4]. A moins d'accorder aux anges une species pour chaque individu à connaître, — ce qui écraserait les intelligences célestes sous le poids d'une multiplicité infinie[4], — il faut reconnaître que les species infuses sont universelles, et jamais l'universel ne peut représenter l'entité qui s'ajoute à l'espèce pour constituer l'individuel[5]. Et les actes libres, comment les anges pourront-ils les connaître? comment une species innée, qui est déterminée une fois pour toutes, pourra-t-elle représenter que Socrate courra[6]? L'acte libre de Socrate n'est inclus dans aucune cause donnée; jamais une species ne fera connaître un acte futur dont, présentement, le contraire est également possible; elle ne contient logiquement que les effets des agents nécessaires[7]. Il faut donc abandonner définitivement la conception thomiste d'anges enfermés en eux-mêmes et portant dès leur naissance toute la science dont ils sont capables. Les anges possèdent une intelligence semblable à la nôtre ; comme nous, ils puisent leurs connaissances dans l'expérience.

1. II, d. 3, q. 10, n. 8, secundo probo quod...
2. Per effluxum a Deo.
3. II, d. 3, q. 11, n. 7, de isto autem modo...
4. II, d. 3, q. 11, n. 11.
5. II, d. 9, q. 2, n. 10.
6. II, d. 3, q. 11, n. 11, confirmatur quia si habet...
7. II, d. 9, q. 2, n. 10, in fine.

L'intelligence humaine a l'intuition du singulier, intuition obscure, il est vrai, à cause du malheureux état où le péché nous a mis ; l'intelligence des anges n'est entravée par aucun obstacle, elle jouit de toute son énergie, aussi peut-elle pénétrer jusqu'au plus intime de l'individu. Alors que nous devons nous borner à saisir l'existence du singulier, l'ange perçoit le caractère propre de l'individu, la « singularité » ; son intelligence a l'intuition de l'entité individuante [1]. De ce contact immédiat avec le réel, et le réel le plus complet et le plus intelligible, l'ange tire ses connaissances les plus précieuses. La grande erreur du frère Thomas a été de regarder, après les Arabes, l'individuel comme inintelligible ou, tout au moins, comme confus et obscur [2]. L'individuel est au contraire le germe de toute science et le sommet intelligible de l'être.

L'individu que les anges connaissent le mieux, c'est eux-mêmes; leur intelligence voit immédiatement leur propre substance, ils la voient telle qu'elle est et sans l'intermédiaire d'aucune species. Pourquoi en effet une species serait-elle nécessaire? la substance angélique est intelligible et elle est présente à leur intelligence; la lumière, pour être vue n'a pas besoin d'être éclairée [3].

La science des anges s'accroît donc sans cesse au contact de la réalité, et les découvertes qu'ils font en parcourant l'univers, ils peuvent se les communiquer. Les anges se parlent les uns aux autres; et leur parole est une véritable action transitive [4]; si l'auditeur n'a jamais vu la chose dont on veut l'entretenir, il recevra de son interlocuteur et la species et l'acte; s'il possède déjà la species, l'action de l'ange qui parle se bornera à produire en lui l'acte d'intellection [5].

1. II, d. 3, q. 11, n. 11.
2. II, d. 9. q. 11, n. 11, in fine.
3. II, d. 3, q. 11, n. 12.
4. II, d. 9, q. 2, n. 15.
5. II, d. 9, q. 2, n 21

*
* *

Les anges agissent sur le monde sensible. Leur influence, il est vrai, n'est pas aussi grande que l'a cru Avicenne ; ils ne sont pas les soleils qui éclairent notre intelligence [1]. Nos species intelligibles ne nous viennent pas d'en haut, mais d'en bas ; c'est là un vice passager que notre nature doit au péché ; nous sommes désormais fermés aux influences célestes et nos sens sont l'unique source d'où sortent nos idées [2]. L'action des anges ne peut porter que sur nos sens, c'est en agissant sur eux que les démons nous portent au mal, que les bons anges nous conduisent au bien. Ils sont nos éducateurs pour le mal ou pour le bien. Enseigner, c'est mettre l'élève en mesure de faire, avec les concepts simples qu'il possède, des combinaisons que seul il ne ferait jamais ; le maître humain ne peut atteindre ce but que par l'emploi de signes artificiels plus ou moins imparfaits, l'ange se sert des images elles-mêmes, aussi n'est-il pas de meilleur professeur que notre ange gardien [3].

Les anges peuvent s'emparer de parcelles matérielles, les assembler et composer avec elles un corps humain qui sera parfaitement semblable à un vivant; il parlera, respirera, marchera, mais ces mouvements n'auront pas leur principe dans une âme intérieure, aussi aucun mouvement proprement vital ne pourra se produire. La mastication, la digestion et l'excrétion se réduisent en dernière analyse à des mouvements locaux, ils pourront se produire, mais jamais la nutrition ne s'effectuera. Le corps construit est un automate que l'ange fait mouvoir [4]. Dès que l'ange cessera son

1. II, d. 11, q. 1, n. 2.
2. II, d. 11, q. 1, n. 4.
3. II, d. 11, q. 1, n. 5.
4. II, d. 8, q. 1, n. 4.

action, ce corps apparent se désagrégera ; ses particules, qui sont constituées par les mixtes les plus légers, s'évaporeront et l'apparition angélique disparaîtra sans laisser de traces[1].

Quant aux actes sexuels que commettent les mauvais anges, ils s'expliquent de la même manière. Le démon reçoit la semence du mâle, puis il la communique à la femelle ; il ne produit rien, il n'engendre rien, il n'opère qu'un transport local, et si ce transport a été fait assez rapidement, la semence conserve sa force et la génération s'effectue[2].

Les anges peuvent encore employer un autre moyen pour produire la vie. Ils connaissent quels éléments entrent dans la composition des corps vivants; ils peuvent donc réunir, dans les proportions voulues, tous les principes matériels nécessaires à la constitution d'un organisme, ils n'auront plus qu'à présenter ce corps artificiel à l'influence des sphères célestes pour qu'aussitôt l'action génératrice des astres se manifeste ; une forme substantielle, produite par le soleil, donnera à l'assemblage une unité véritable, et, avec l'unité, la vie. C'est ainsi que les mages du Pharaon firent apparaître les innombrables grenouilles ; pour expliquer ce fait, et autres semblables rapportés par la Bible, il n'est pas besoin d'avoir recours à des vertus séminales infuses dans les éléments ; une action mécanique, opérée par les anges d'une part et les forces de la nature d'autre part, suffit à les expliquer[3].

*
* *

Il appartient à la théologie d'étudier les souffrances des damnés ; il nous sera cependant utile de connaître la doc-

1. II, d. 8, q. 1, n. 3, in fine.
2. II, d. 8, q. 1, n. 5, in fine.
3. II, d. 18, q. 1, n. 11.

trine de Scot à ce sujet ; la philosophie de notre Docteur s'en trouvera grandement éclairée.

Les démons n'éprouvent pas, à proprement parler, une souffrance physique ; semblable douleur est une passion qui résulte d'une sensation de brûlure ou de faim, et les anges n'ont pas de sens, ni sens intérieurs ni sens extérieurs [1]. La peine que subissent les damnés est tout intérieure, elle consiste uniquement dans une tristesse, qui affecte leur intelligence et leur volonté ; or double est la cause de cette tristesse. Les démons veulent continuer à exercer les actes qui sont le privilège de leur nature, ils veulent se transporter d'un lieu à un autre et parcourir l'univers, mais leur volonté est sans effet ; la justice de Dieu les fixe à un lieu unique, le feu de l'enfer. Il sont immobiles et immobiles malgré eux. Dans leur désir toujours contrarié de changement gît la première cause de leur tristesse ; ce n'est pas le feu extérieur qui les brûle, — un être matériel ne peut agir sur un être spirituel, — c'est leur perpétuelle révolte. Un bon ange pourrait habiter l'enfer, il n'y éprouverait aucune souffrance car sa volonté se conformerait à celle de Dieu et il n'aurait aucun désir de quitter l'endroit où Dieu l'a placé [2]. Mais il est pour les damnés une autre source de tourments ; se mouvoir à son gré est un précieux privilège de l'ange ; posséder plusieurs idées, connaître les innombrables vérités de la science est une perfection incomparablement plus noble ; aussi les démons désirent-ils par-dessus tout augmenter leurs connaissances, ils voudraient tout savoir, et ce second désir, plus intense que le premier, n'est jamais satisfait. Le damné ne connaît qu'une chose, le feu ; il n'a qu'une idée, celle du feu [3]. Le feu est sa prison de toutes les manières, prison de sa substance qui ne peut aller

1. IV, d. 44, q. 2, n. 5 ; X, 129.
2. IV, d. 44, q. 2, n. 7 ; X, 130.
3. IV, d. 44, q. 2, n. 12 ; X, 137.

dans un autre lieu, prison de son intelligence qui ne peut voir qu'une chose, du feu. Si les démons acceptaient leur situation, parce que telle est la volonté de Dieu, ils ne souffriraient pas et l'Archange Michel, dans les mêmes conditions, serait parfaitement heureux. Le supplice des damnés provient uniquement de leur volonté ; ils souffriraient autant, s'ils étaient fixés à une pierre, au soleil ou au ciel empyrée; ils ne sont torturés que par une chose, leur péché, et les anges qui souffrent davantage sont ceux dont le péché a été le plus grand, car ce sont eux qui, en enfer, se révoltent avec le plus de rage. Si, par impossible, le démon usait de sa liberté, qu'il conserve intacte, pour ne plus s'obstiner à vouloir ce que Dieu ne veut pas, sa souffrance cesserait instantanément[1].

Guillaume Lamarre[2] reprochait à Thomas d'Aquin d'avoir enseigné[3] que « les âmes séparées n'étaient pas brûlées par le feu de l'enfer », erreur condamnée par Étienne Tempier. De fait, le docteur dominicain avait donné comme possible une théorie très semblable à celle de Duns Scot, et l'on conçoit aisément, que les tenants du mysticisme augustinien aient regardé avec méfiance une explication, qui s'attachait plus à être conforme aux évidences rationnelles qu'aux textes de l'Écriture; mais ne doit-on pas s'étonner que Scot soit resté sourd aux avertissements du *Correctorium fratris Thomæ,* livre qui était cependant devenu classique dans l'ordre des Frères mineurs? Le Docteur Subtil aime à brandir contre ses adversaires les foudres de 1277, il les oublie facilement quand il s'agit de construire son propre système; et la théorie condamnée sur les souffrances de

1. IV, d. 44, q. 2, n. 14; X, 138.
2. D'Argentré, *Collect. judic.*, I, 187.
3. *Op. S. Thomæ, Summa theol.*, 1ª p. q. 64, a. 4, ad 1; — Contra Gentiles, l. IV, c. 90.

l'enfer cadrait trop bien avec les thèses capitales de sa doctrine pour qu'il pût avoir le courage de la sacrifier. L'effort de Duns Scot, c'est de placer tous les êtres sous la dépendance de la volonté divine; dans ce but, il brise les liens que les Arabes avaient cru découvrir entre les êtres; son univers n'est plus une féodalité ontologique, mais une simple juxtaposition d'individus; en morale, il ne reconnaît qu'un principe : l'obéissance à Dieu; en dehors des consignes divines, rien, absolument rien, ne possède une valeur morale. Il est tout naturel que, placé devant le problème de l'enfer, Scot fît consister toute la souffrance des damnés dans leur révolte contre Dieu. On pourrait croire que cette théorie est une doctrine d'autonomie, ce serait, croyons-nous, une illusion. L'état violent dans lequel se trouvent les démons n'est à aucun titre la cause de leurs douleurs; ils souffrent parce qu'ils n'adhèrent pas à une consigne extérieure; la raison de leur souffrance se trouve dans une relation extrinsèque à eux-mêmes. L'évolution de la pensée scotiste suit une courbe curieuse. Le Subtil manifeste maintes fois l'intention de sauvegarder l'individualité des êtres; toujours, il veut fonder les dénominations extrinsèques sur des dénominations intrinsèques et il aboutit, poussé par l'absorbante préoccupation de sauvegarder chez Dieu un autoritarisme absolu, à la négation de l'individualité.

CHAPITRE XIV

PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

SOMMAIRE : Nécessité de démontrer l'existence de Dieu : nous ne voyons pas Dieu parce qu'il veut rester invisible; l'existence de Dieu ne nous est pas évidente, nous ne voyons pas la possibilité de l'idée d'infini. — Possibilité d'une démonstration de l'existence de Dieu : nous connaissons Dieu autrement que par des négations, autrement que par une réflexion mystique sur nous mêmes autrement que par des concepts analogues; nous connaissons Dieu grâce au concept univoque d'être; Duns Scot semble pressentir les conséquences sceptiques qu'entraînera ce concept univoque. — Démonstration de l'existence de Dieu; rejet de la preuve péripatéticienne par le mouvement; preuve de Dieu par la contingence du monde, par la nécessité d'un modèle parfait, par les aspirations vers l'infini. Valeur de ces arguments dans le système de Scot.

Nous n'avons pas ici-bas la vue intuitive de Dieu, c'est un fait que tous les théologiens admettent, mais il n'en apportent pas tous la véritable explication. Le frère Thomas, par exemple, découvre dans l'objet propre de notre intelligence la raison de l'impossibilité où nous serions de voir Dieu; non seulement nous ne voyons pas Dieu, en fait, mais nous ne pouvons pas le voir, Dieu est essentiellement invisible pour les hommes vivant sur terre. Nous savons déjà qu'une thèse semblable, aux yeux de Scot, n'a aucune valeur; la théorie de l'objet propre de notre intelligence est fausse et elle va jusqu'à établir que, même en une autre vie, nous ne pourrions voir Dieu; il est inutile de revenir sur une démonstration qui a déjà été faite[1]. Si l'on s'en tient à

1. Cf. *supra*, ch. « l'Intelligence humaine ».

l'examen de notre intelligence, il est impossible de démontrer la répugnance de la vision intuitive; cette vision, au contraire, apparaît comme parfaitement compatible avec la nature de notre esprit : l'objet de notre intelligence est l'être, il embrasse donc tout ce qui existe, et par suite Dieu. Si nous ne voyons pas Dieu, c'est qu'il ne le veut pas. Il a décidé, en sa pleine et entière liberté, de n'être pas présent à notre intelligence sous forme d'objet intelligible. Un décret libre de Dieu est la seule cause pour laquelle nous ne jouissons pas de la vision intuitive [1].

Puisque nous ne voyons pas Dieu, il faut donc que nous nous appuyions, pour affirmer son existence, sur un jugement qui serait évident par lui-même, ou, si ce jugement n'existe pas, sur une série d'arguments à posteriori.

La proposition : Dieu existe, est-elle évidente et suffit-il de l'énoncer avec une claire connaissance pour acquérir du même coup la certitude de l'existence de Dieu? La question a été longuement discutée et un grand nombre de docteurs, depuis Alexandre de Halès jusqu'à saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin, ont fait à ce sujet une distinction devenue presque classique dans l'école. Le jugement : Dieu existe, pris en lui-même, serait évident, *per se notum*, mais il ne le serait pas pour nous, *non quoad nos notum;* nous ne possédons pas, en effet, une connaissance adéquate des termes qu'il unit et nous ne voyons pas que l'attribut, — l'existence, — est impliqué analytiquement dans le sujet, — Dieu [2]. Duns Scot repousse cette distinction et il semble voir en elle le reste d'une doctrine plus ou moins mystique sur notre connaissance de Dieu [3]. Si une vérité peut être évidente en elle-même sans l'être pour nous, c'est que nous ne percevons pas tout ce que con-

1. *Quodl.*, q. 14, n. 10; XII; 369.
2. *Scholie des éditeurs des œuvres de Saint-Bonaventure*, Quaracchi, t. 1, 1re partie, p. 155.
3. I, d. 2, q. 2, n. 3.

tiennent nos idées, nous n'en saisissons que la partie superficielle et nous en laissons échapper la mystérieuse profondeur. C'est bien là l'interprétation qu'avait donnée saint Bonaventure dans son *Itinéraire de l'âme à Dieu;* pour le Docteur séraphique, l'idée de Dieu est impliquée dans tous nos actes de connaissance, croire en Dieu consiste précisément à prendre pleinement conscience de ce que nous pensons. Si nous ne réfléchissons pas, nous nous arrêtons à la surface des choses, la fragile et obscure clarté du monde sensible nous suffit. L'athée est un aveugle qui ne comprend rien à ce que, en fait, il affirme dans la moindre de ses pensées; l'idolâtre a bien commencé l'analyse de sa conscience, mais il s'est arrêté trop tôt; s'il avait réfléchi davantage, il se serait vite aperçu que ses idées contiennent plus que l'affirmation d'un Dieu fini et corruptible; seul le croyant pénètre jusqu'au cœur de sa pensée[1].

Pour Scot, nos idées n'ont pas des profondeurs mystérieuses, un concept ne renferme que des éléments clairs et rien ne nous est plus facile que de l'analyser; si notre idée de Dieu contenait l'existence, nous pourrions établir l'existence de Dieu, aussi aisément que nous établissons que la somme des trois angles d'un triangle est égale à deux droits[2]. Tout jugement, qui est évident pour nous, est évident en lui-même, car il n'est rien de plus que ce que nous le concevons[3]. Parler d'un jugement qui est évident en lui-même sans l'être pour nous, c'est se contredire; c'est, en effet, parler d'un jugement qui n'est pas un jugement.

Le terrain ainsi déblayé, Duns Scot déclare nettement que la proposition, Dieu existe, n'est pas évidente; son sujet est un terme trop obscur[5]. Nous définissons Dieu, l'être infini,

1. Sur ce sujet, cf. de *humanæ cognitionis ratione*, études et extraits édités à Quaracchi, 1883; cf spécialement page 25.

2. I, d. 2, q. 2, n. 5.

3. I, d. 2, q. 2, n. 3 : ex hoc patet quod non est distinguere...

5. I, d. 2, q. 2, n. 5 : tertio, quia nihil est per se notum...

mais en avons-nous le droit? nous verrons, quand nous étudierons la nature de Dieu, que l'infini n'est pas ce que croyait l'augustinisme, une idée, simple, lumineuse, féconde, source de toutes nos autres idées, véritable soleil de notre science; l'idée d'infini est une idée complexe que nous fabriquons nous-mêmes. Nous pouvons faire entrer l'existence actuelle dans sa compréhension, mais en avons-nous le droit? Nous ne savons pas à priori si la réunion de toutes les perfections en un seul être est possible; un être infini, ce n'est peut-être qu'un mot qui nous cache un abîme de contradictions. Quelle certitude extraire d'un concept dont nous ignorons jusqu'à la possibilité? Le célèbre argument de saint Anselme n'a aucune valeur; de la notion d'un être parfait, on ne peut rien déduire, car on ne sait si cette notion est possible Pour donner quelque « teinte » de probabilité à cette démonstration, il faudrait établir que l'idée d'infini est possible, c'est ce que saint Anselme a négligé de faire[1].

Thomas d'Aquin n'avait pas admis, lui aussi, l'argument ontologique; mais il s'était borné à remarquer que notre idée de Dieu était abstraite et que de l'abstrait on ne peut déduire une existence concrète[2]. Duns Scot jugea insuffisante la critique apportée par Thomas; une idée, fût-elle abstraite, répondit-il, permettrait de connaître le concret si elle était le fruit naturel de notre esprit; douter de sa vérité serait douter de la valeur de notre raison. Aussi la réfutation qu'esquissa le Subtil fut-elle beaucoup plus radicale c'est sur la nature même de l'idée d'infini qu'elle porta et il soutint que cette idée est factice et, par suite, que nous ne pouvions en démontrer rigoureusement la possibilité. Nous pouvons, tout au plus, établir que, probablement, elle est possible, nous ne pouvons aller au delà[2]. Il semble bien que Scot pose à la base de sa théodicée un germe de scep-

1. I, d. 2, q. 2, n. 32.
2. I, d. 2, q. 2, n. 31, in fine.

ticisme qu'il ne pourra plus éliminer ; que vaudront, en effet, les preuves qu'il va tirer de l'expérience, puisque l'être dont elles prétendent établir l'existence, nous ignorons s'il est possible ? La suite de cette étude[1] montrera, croyons-nous, la justesse de cette prévision.

*
* *

Après une critique aussi hardie de notre idée de Dieu, Duns Scot était tenu, plus qu'aucun autre, d'indiquer comment était encore possible une démonstration de l'existence de Dieu. Si les expressions Principe Premier, Dieu, Être Infini sont de simples mots qui recouvrent un néant de pensée, il est inutile d'essayer de prouver que Dieu existe, ce serait parler pour ne rien dire, aussi Scot s'efforce-t-il de préciser la nature de notre idée de Dieu. Selon sa méthode, il commence par l'examen des diverses opinions en honneur à son époque : ce n'est pas un simple jeu de massacre ; il critique bien un peu pour le plaisir, sa subtilité d'esprit est si grande, qu'il doit éprouver une vive joie à démonter les diverses pièces d'un système, mais il critique surtout pour arriver au vrai. Chaque théorie réfutée est un pas vers la vraie théorie, et quand on a eu la patience de suivre Scot dans ses longues analyses, on comprend que sa propre doctrine s'impose.

Une première théorie, qui se prétend faussement être celle de Denys l'Aréopagite[2], soutient que notre idée de Dieu n'est composée que de négations ; nous ne savons pas ce que Dieu est, nous savons seulement ce qu'il n'est pas. Scot repousse énergiquement cette thèse agnostique ; en elle-même une négation ne signifie rien, elle est un pur non-sens et si nous ne connaissons de Dieu que des négations, nous ne connaissons absolument rien de lui. Une négation ne devient intel-

1. Cf. chapitre sur la nature de Dieu.
2. I, d. 8, q. 3, n. 3, in fine.

ligible que par les affirmations auxquelles elle s'oppose; Dieu n'est pas étendu, cette phrase ne prend un sens qu'à la condition de lui présupposer un terme positif; elle signifie que Dieu est un être, — voilà le terme positif, — qui n'est pas étendu [1]. Le concept positif d'être constitue le cœur de notre connaissance de Dieu; grâce aux négations que nous lui appliquons il prend une signification plus riche et plus déterminée.

Ensuite, Duns Scot examine une théorie excessivement obscure que les commentateurs de l'édition Wadding attribuent à Henri de Gand [2]. Il semble que Scot veuille décrire en ce passage une connaissance d'intuition mystique. Nos idées nous apportent une connaissance obscure et implicite de Dieu. Chacune d'elles nous représente Dieu dans la mesure où elle nous représente de l'être, et c'est là une première ébauche de notre future science de Dieu. Si nous ne nous arrêtons pas à la trompeuse clarté de nos connaissances sensibles, si nous nous efforçons de comprendre les perfections que nos idées nous représentent, nous apercevons vite, intérieure à chacune de nos pensées, une lumière qui ne cesse de croître et nous finissons par entrevoir la source inépuisable d'où découlent toutes les perfections finies. A mesure que nous avançons dans l'approfondissement de nos idées, nous voyons s'enrichir notre notion de Dieu; c'est ainsi que nous nous élevons successivement au concept d'être universel, puis au concept d'un être précisé par un nombre infini d'attributs infinis, enfin au concept de l'être parfaitement simple qui réunit en son acte la plénitude du possible. Notre idée de Dieu n'est donc pas un concept précis et définissable, elle est vie et mouvement, un pressentiment plutôt qu'une vue claire et immobile. Notre intelligence entrevoit une lueur à travers le cristal opaque de ses

1. I, d. 8, q. 3, n. 9.
2. I, d. 3, q. 2, n. 3.

concepts définis, et elle reconnaît, dans cette sorte de poudroiement lumineux, la seule connaissance de Dieu qui nous soit accessible ici-bas; ainsi les animaux devinent sous les apparences sensibles des objets les qualités cachées d'utilité ou de nocivité : l'agneau voit un loup et aussitôt il pressent en lui un ennemi. Nous avons déjà rencontré une théorie semblable, et on peut voir en cette pensée obscure une des formes multiples, que prit au moyen âge la doctrine augustinienne; elle contient en effet l'affirmation essentielle de cette dernière : l'idée de parfait est antérieure à toutes nos autres idées, c'est par l'idée de parfait que nos idées prennent une signification; prouver l'existence de Dieu revient à prendre pleinement conscience de ce que, en fait, nous pensons.

Duns Scot regarde la théorie d'Henri de Gand comme une pure chimère. Que l'on fouille un concept autant que l'on voudra, on ne découvrira jamais ce qu'il ne contient pas; et nos concepts ne renferment pas dans leur compréhension la représentation de Dieu; ils nous font connaître des êtres finis et rien de plus, nullement l'essence ineffablement individuelle de Dieu[1]. Pour prouver son assertion fausse, Henri apporte un fait controuvé. Un agneau fuirait un autre agneau qui, tout en restant substantiellement agneau, aurait pris les apparences du loup, couleur du poil, forme du corps, son de la voix, rapidité de la course; il le fuirait comme un loup véritable et cependant il n'aurait pu percevoir, avec la mystérieuse faculté de l'estimative, sous les apparences du faux loup, un caractère nuisible, qui, dans le cas présent, ferait évidemment défaut[2].

Nos recherches se circonscrivent. La critique de l'agnosticisme de Maïmonide nous a appris que notre connaissance de Dieu réside dans une notion positive; celle d'Henri de Gand, que cette notion n'est pas une lueur aux contours

1. I, d. 3, q. 2, n. 16.
2. I, d. 3, q. 2, n. 18.

imprécis, plus ou moins voilée, diffuse dans toutes nos idées. Nous savons désormais que notre idée de Dieu est un concept définissable. Il nous reste à préciser la nature de ce concept.

De nombreux Docteurs, et parmi eux le frère Thomas, ont soutenu que nous n'avions de Dieu qu'un concept analogique. Une qualité, disent-ils, peut être attribuée de deux manières différentes. Je puis affirmer que plusieurs sujets possèdent, à un titre égal, une même perfection, c'est ainsi que j'affirme que Socrate, Platon et Aristote sont des hommes; dans ce cas l'attribution est faite « univoquement », et le concept d'humanité est dit « univoque». Je puis, au contraire, attribuer une perfection à divers individus, bien qu'elle soit réalisée chez eux de manières très différentes; je dis qu'un homme est sain, je dis également qu'un aliment ou qu'une urine sont sains, et cependant la santé ne possède pas le même genre d'existence chez l'homme, l'aliment ou l'urine; chez le premier seulement elle existe en toute vérité, elle s'y trouve réalisée sous sa forme propre, aussi est-elle une prédication intrinsèque; dans l'aliment et l'urine elle n'existe pas à proprement parler, et ellen'est attribuée à ces derniers, qu'en raison des rapports qu'ils possèdent avec la santé de l'homme; l'aliment est la cause de la santé, l'urine, le signe. Dans les jugements que nous venons d'énoncer, l'attribut n'est pas pris dans le même sens, c'est pourquoi il est dit « analogue ». Le terme, qui possède le prédicat en toute vérité, intrinsèquement et « formellement », est appelé « analogue principal », *analogum princeps;* les autres, analogues secondaires ou participés[1]. Quand nous parlons de Dieu, nous ne pouvons employer le mot être qu'au sens analogique; les perfections que nous voyons ici-bas sont morcelées, diminuées, emportées dans un perpétuel devenir,

1. *De Rer. Princ.*, q. 1, n. 17.

sont-elles de l'être? non certes; l'être demeure, l'être est quelque chose de solide et de fixe. Les créatures sont des ombres d'être, elles ne méritent d'être appelées des êtres qu'à cause de leurs rapports avec le principe qui seul existe véritablement. Dieu est l'analogue premier; les créatures, les analogues seconds.

La théorie de l'analogie, répond Duns Scot, ne nous donne aucune connaissance positive de Dieu, elle est agnostique. Les créatures, nous dit-on, sont des êtres par participation, mais comment le savons-nous, si nous ne savons pas au préalable ce qu'est Dieu? Jamais je n'ai vu Socrate, il m'est totalement inconnu, je ne pourrai donc reconnaître sa statue; pour que je puisse m'apercevoir que les créatures sont les images de Dieu, il faut que je connaisse le modèle. Une comparaison entre plusieurs objets n'est possible, que si nous possédons un concept qui leur soit commun; c'est par l'intermédiaire de ce concept que la comparaison s'effectue; si je ne pouvais rapporter mes notions d'homme et d'âne à la même notion d'animal, je ne pourrais savoir si l'homme est plus parfait que l'âne[1]. C'est là une vérité que les mathématiciens connaissent bien, ils l'expriment dans une formule évidente : toute mesure suppose une unité[2]. Cette unité, les partisans de la théorie de l'analogie nous la refusent; entre Dieu et les créatures, aucune commune mesure, nous ne pouvons donc les comparer. Nous sommes enfermés dans le sensible, nous n'en pouvons sortir; toutes nos idées sont extraites de l'expérience, elles nous représentent des êtres finis; aucun élément de leur compréhension ne peut s'attribuer à Dieu univoquement. Nous aurons beau les contempler, les analyser, les tourner et les retourner, nous verrons bien qu'elles nous représentent des êtres finis, jamais nous ne soupçonnerons qu'elles possèdent des rapports avec ce Dieu

1. I, d. 8, n. 12.
2. I, d. 8, n. 12, in fine.

qui, par hypothèse, nous demeure totalement inconnu; jamais elles ne jetteront la moindre lueur sur le sphinx divin[1].

Les partisans de la connaissance analogique décrivent exactement le procédé que nous employons pour nous élever à l'idée de Dieu : nous considérons une essence finie, puis nous éliminons toutes les imperfections qu'elle enveloppe, enfin, nous élevons à l'infini la perfection ainsi obtenue. Mais ce que ces théoriciens ne voient pas, c'est qu'ils ne peuvent légitimer ce procédé avec leurs concepts analogues. Puisque, leur objecte Duns Scot, vous supposez ne posséder aucune connaissance préalable de Dieu, pourquoi choisissez-vous, pour l'élever à l'infini, telle perfection plutôt que telle autre? Vous dites que Dieu est une intelligence infinie et vous ne dites pas qu'il est une pierre infinie, pourquoi? sinon parce que, malgré vos dénégations, vous possédez, antérieur à tous vos jugements et raisonnements, un concept univoque de la nature divine[2]; c'est lui qui, à votre insu, vous guide dans le choix des perfections que vous attribuez à Dieu[3].

Enfin, nous dit le frère Thomas, notre connaissance de Dieu nous est fournie pas une autre espèce d'analogie, l'analogie de proportionalité; elle ne nous permet de connaître aucune des perfections intrinsèques de Dieu; elle se borne à nous apprendre que Dieu est la cause des perfections que nous voyons ici-bas. La tentative de Thomas n'est pas heureuse. La connaissance qu'il nous apporte est purement illusoire; elle devrait se formuler ainsi : Dieu est un X qui est la cause de toutes choses[4], et cette formule, qui ne trahit pas la pensée de Thomas, met à nu l'agnosticisme auquel se condamne irrémédiablement

1. I, d. 8, n. 8.
2. I, d. 3, n. 10.
3. *Report. paris.*, I, d. 3, q. 1, n. 7, XI, 43.
4. I, d. 8, n. 10.

toute théorie qui ne veut recourir qu'à des concepts analogues.

Devant cette impuissance à rendre compte de notre connaissance de Dieu, Scot se hasarde à proposer une nouvelle hypothèse. Nous possédons, dit-il, de Dieu et des créatures un concept univoque. Il n'ose donner son opinion pour certaine, « *quia non consonat opinioni communi* », il se borne à la présenter comme possible, « *dici potest*[1] ». Ces paroles sont à noter, croyons-nous; elles ne sont pas que modestes; elles sembleraient indiquer que Scot a reconnu dans la notion univoque d'être, qu'il se voyait obligé d'appliquer à Dieu, une cause de fragilité pour son système et la source de toutes les affirmations sceptiques, auxquelles nous le verrons logiquement entraîné.

Le Docteur Subtil met néanmoins un soin particulier à établir solidement son opinion. La critique des théories précédentes, nous fait-il d'abord remarquer, n'a pas été stérile, nous savons désormais qu'un concept univoque s'impose; refuser de l'admettre, c'est se condamner à un agnosticisme définitif. Mais il nous faut une preuve directe; l'expérience nous la fournit. C'est un fait que les hommes ont eu sur Dieu des opinions très diverses; certains l'ont rabaissé au rang d'une simple créature et ils ont cru que Dieu était le feu ou l'eau; d'autres, comme les Arabes, l'ont regardé comme le principe premier de toutes choses, pour eux, Dieu était un bloc d'être, nécessaire, éternel, parfait en son genre et par suite fini; les chrétiens enfin, croient que Dieu condense en lui toutes les perfections possibles, c'est-à-dire qu'il est infini. Tous cependant se forment une notion commune de Dieu, puisqu'ils s'accordent pour reconnaître que Dieu est un être. La notion d'être est le concept que nous attribuons univoquement à Dieu[2]

1. I, d. 3, q. 2, n. 5.
2. I, d. 3, q. 2, n. 6.

Mais, dira-t-on, cette prétendue unité n'existe pas, elle résulte d'une simple illusion d'optique [1]; en fait, les anciens physiciens grecs, les Arabes et les chrétiens possèdent de Dieu des notions complètement hétérogènes; s'ils croient découvrir en elles un aspect commun, c'est qu'ils regardent mal. De loin des objets très différents apparaissent identiques, Socrate se confond avec Platon; la soi-disant unité du concept d'être est simplement le fruit d'une vision confuse. Mais, réplique Duns Scot, qu'on réfléchisse bien avant d'admettre cette réponse, il y va de la valeur de toutes nos connaissances. Les nominalistes ne disaient pas autre chose, quand ils affirmaient que tous les êtres étaient irrémédiablement distincts, que nos idées générales n'étaient que des cadres logiques plus ou moins commodes, sans valeur objective. Si nous croyons à la vérité de la science, — et comment ne pas y croire, sans tomber dans la folie, — nous devons accepter tels quels les concepts clairement perçus et ne pas essayer de les diluer dans des visions plus ou moins obscures; les ténèbres n'expliquent pas la lumière. Si tous les hommes affirment que Dieu et les créatures sont des êtres, c'est que le concept d'être s'applique univoquement à Dieu et aux créatures.

C'est enfin le moment de nous rappeler ce que nous avons dit, lorsque nous avons parlé de l'intelligence humaine [1] : sans univocité de l'être, aucune science n'est possible; le principe d'identité, qui est impliqué dans tous nos raisonnements, prendrait une signification nouvelle à chacune de ses applications, le syllogisme aurait toujours quatre termes [2]. Si une science de Dieu nous est possible, c'est que notre notion univoque d'être s'applique à lui.

La notion univoque d'être n'est pas un genre suprême, que des différences spécifiques, prises en dehors de sa compréhension, viendraient préciser. Rien n'est en dehors

1. I, d. 3. q. 2, n. 7.
2. I, d. 8, q. 3, n. 10, in fine.

de l'être et cette notion pénètre toutes nos autres idées, elle constitue l'étoffe dont les découpures deviennent les genres et les espèces, depuis les genres suprêmes ou catégories jusqu'aux espèces infimes. Dans toute la force du terme, elle est un trancendental[1]. Aussi peut-elle s'appliquer à Dieu sans le transformer en un genre très général qui contiendrait sous lui les autres espèces créées; Dieu conserve cette ineffable individualité qui demeure, de par sa libre volonté, cachée à toute créature[2].

Cette notion, si pauvre, fait même abstraction de toutes les modalités qu'elle pourra recevoir dans la suite; elle ne nous apprend pas que Dieu est fini ou infini, elle nous dit seulement que Dieu est, sans plus[3]. C'est là une connaissance bien faible et cependant elle porte le germe de toutes nos autres connaissances. Supprimez-la, et notre science de Dieu s'évanouit aussitôt.

Duns Scot n'a pas toujours admis cette théorie sur l'univocité de l'être. Dans le *De rerum principio*[4], il disait formellement : « l'unité de l'être, entendu au sens large, comme comprenant à la fois le Créateur et la créature, n'est pas une unité générique mais analogue ». Scot était encore tout pénétré de la doctrine augustinienne. Il avait déjà rejeté, il est vrai, la théorie essentielle de l'illumination; l'idée de parfait n'était plus, pour lui, la lumière que nous apportons en naissant et que les syllogismes et la méditation, — surtout la méditation, — devaient faire croître en nous; mais il continuait à parler sur beaucoup de points le langage cher aux augustiniens. Le monde lui apparaissait comme une dégradation de Dieu, et il croyait possible à la pensée humaine de dépasser successivement les images « analogues », que nous fournissaient les créa-

1. I, d. 8, q. 3, n. 18.
2. I, d. 3, q. 2, n. 16.
3. I, d. 8, q. 3, n. 17.
4. *De Rer. Princ.*, q. 1, n. 15.

tures, pour atteindre enfin la contemplation de cette Beauté éternelle, qui ravissait Platon et que saint Augustin appelait Dieu.

Duns Scot ne tarda pas à s'apercevoir que l'analogie augustinienne ne se formulait pas aisément en des concepts définis ; par suite, notre science de Dieu ne pouvait se construire selon un type aussi logique que les autres sciences ; elle conservait une nuance mystique et Scot se méfiait extrêmement du mysticisme. N'était-ce pas le mysticisme, l'appel à la conscience ou à l'Évangile, qui avait suscité les innombrables hérésies, que l'Inquisition devait combattre chaque jour? En outre, une connaissance mystique apparaissait bien fragile, depuis qu'était apparue la pure et impersonnelle lumière de la science péripatéticienne. Le mystique ne peut faire appel qu'à sa conscience individuelle; le savant, lui, apporte des arguments qui s'imposent à tous les hommes, il nous dévoile l'éternelle et nécessaire vérité. Duns Scot crut que la notion univoque d'être permettait de construire une théodicée vraiment scientifique. Mais la valeur de cette science dépendait uniquement du fondement qu'il lui donnait; n'était-il pas à craindre qu'une notion univoque s'appliquant à des êtres totalement différents ne fût qu'une convention purement humaine, commode sans doute, mais sans portée métaphysique? et le système se trouvait prêter le flanc à toutes les objections que Scot lui-même avait dirigées contre le nominalisme. Il semble bien que le Docteur Subtil ait eu quelque crainte de ces difficultés, et nous verrons dans la suite que sa crainte était grandement justifiée.

*
* *

Nous savons désormais qu'une science de Dieu est possible, il nous faut voir comment elle se constitue et la première question que nous avons à nous poser est celle-ci : Dieu existe-t-il.

Saint Thomas d'Aquin avait particulièrement insisté sur une preuve qu'il avait empruntée à Aristote, tout en la modifiant profondément : la preuve de l'existence de Dieu tirée du mouvement. Tout ce qui est mû est mû par un autre, disait-il en substance, donc le mouvement du monde a sa cause efficiente dans un moteur immobile[1]. Duns Scot passe sous silence cet argument célèbre : c'est qu'il n'en admettait pas la majeure ; pour lui, ce qui se meut n'est pas nécessairement mû par un autre. L'impuissance à se mouvoir n'existe que chez les êtres inertes et passifs ; la substance du frère Thomas est de ce nombre, elle n'est qu'un degré immobile de l'être, elle n'agit pas ; seuls les accidents agissent et la substance est le support passif des changements opérés sans son concours. La substance scotiste, au contraire, est une force et le propre d'une force c'est d'agir par soi-même ; une force qui serait toujours mue par une autre n'aurait plus aucune énergie, elle ne serait plus une force. La preuve alléguée par Thomas repose donc sur une fausse notion de la substance. Le Docteur dominicain commence par éliminer toute activité de l'univers ; il ne voit dans les substances que des réalisations de définitions purement logiques ; de tout ce qui est proprement individuel il ne tient aucun compte ; rien d'étonnant à ce qu'il soit obligé de faire appel à un moteur étranger, pour communiquer le mouvement

1. *Op. S. Thomæ, Summa theol.*, 1°, q. 3, a. 3.

à cette machine. L'erreur de Thomas, sur ce point, provient de sa conception statique des choses.

De plus, il est toujours dangereux de vouloir christianiser un argument essentiellement païen, on s'expose à commettre des sophismes. La preuve par le mouvement, qu'exposait Aristote, nous conduit à un moteur immobile; un tel moteur, si l'on n'a pas prouvé au préalable qu'il est libre et infini, ne peut être cause efficiente, il est seulement cause finale. Et la conception du monde à laquelle on aboutit est profondément antichrétienne : un Dieu immuable se tient au sommet des choses, la plus noble des intelligences secondes l'aperçoit, l'admire et « aussitôt naît en elle le désir de lui devenir semblable en étant cause à son tour[1] »; puis le mouvement descend graduellement d'intelligences en intelligences, de sphères en sphères, jusqu'à ce qu'il parvienne à notre monde sublunaire. A chaque étage de cette immense cascade, les intelligences angéliques font office d'intermédiaires; elles agissent par leur volonté, le frère Thomas l'a remarqué avec justesse[2], mais leur volonté est subjuguée par le bien parfait qu'elles contemplent; leur causalité pour être intelligente et voulue n'en est pas moins nécessaire[3]. L'univers devient le royaume de la nécessité, c'est ce que ne peut admettre un chrétien.

Duns Scot préfère mettre en œuvre l'argument appelé ordinairement : preuve de Dieu par la contingence du monde. Les êtres, que nous voyons ici-bas, naissent, changent, disparaissent; ils ont donc leur cause en dehors d'eux[4]; l'être qui porte en lui sa raison d'être est nécessaire et éternel. Appelons A cette cause des êtres contingents[5]; ou bien A est la cause première qui n'est causée

1. *Quæst in meta.*, l. XII, q. 4, n. 4; IV, 830.
2. *Thomæ opera. In meta.*, l. XII, lect. 7, page 638; Parme 1866.
3. *In meta.*, l. XII, c. 2, n. 41; IV, 441.
4. I, d. 2, q. 2, n. 15, in fine.
5. I, d. 2, q. 2, n. 14.

par aucun autre, et l'existence de Dieu est du même coup démontrée ; ou bien A a sa cause en dehors de lui, et nous voilà lancés dans une ascension de cause en cause ; cette course aura un terme[1], tôt ou tard, il faudra nous arrêter ; nous aurons alors découvert la cause première.

En effet, la hiérarchie des causes, devant laquelle nous nous trouvons, ne ressemble en rien aux séries que nous rencontrons sur terre ; là, les causes se succèdent sans dépendre l'une de l'autre dans l'exercice de leur activité ; le père peut mourir, le fils deviendra père à son tour. Rien ne s'oppose à ce que ces causes, « accidentellement ordonnées entre elles[2] », ne forment une chaîne infinie, du moins nous n'avons pas à le contester présentement. Il en va tout autrement dans la série des causes que nous avons considérée ; ces dernières sont « essentiellement ordonnées » entre elles ; chacune d'elles ne peut agir que grâce au concours de la cause supérieure, elles sont tour à tour cause principale et cause instrumentale, cause principale par rapport à la cause inférieure et cause instrumentale par rapport à la cause supérieure ; ainsi, la bâton est l'instrument du bras qui est l'instrument du cerveau. Dans un pareil enchaînement de causes, la vertu d'un agent quelconque dépend de la cause première ; supprimez la cause première et vous obtenez cette absurdité : des causes dont les actions ne sont possibles que par l'influence d'une cause qui n'existe pas ; le néant fait agir l'être[3].

Nous avions donc raison d'affirmer la nécessité de nous arrêter dans la recherche de la cause première. Si une série infinie de causes accidentellement ordonnées est possible, c'est qu'en dehors du temps existe une cause éternellement agissante qui communique, à chaque instant, l'activité aux faibles individus qui portent pen-

1. I, d. 2, q. 2, n. 11.
2. I, d. 2, q. 2, n. 12.
3. I, d. 2, q. 2, n. 14.

dant quelques secondes le flambeau de l'existence[1].

Dans ses commentaires sur les sentences Duns Scot énonce très brièvement deux autres preuves de l'existence de Dieu[2]; il les avait reçues de la tradition augustinienne, aussi n'est-il pas étonnant que nous les trouvions exposées dans le *De Rerum Principio*, avec beaucoup plus d'ampleur[3] que dans les Sentences.

Nous voyons que les êtres de ce monde possèdent des degrés inégaux de perfection. Or, en toutes choses, l'inégalité n'est possible que par la comparaison avec une mesure-type; une échelle de perfections nous apprend que les êtres finis sont plus ou moins éloignés d'une perfection suprême. Cette perfection suprême, c'est Dieu[4]. L'univers prouve l'existence de Dieu comme les êtres participés prouvent l'existence de l'être imparticipé; les portraits, l'existence de l'original; les nombres, l'existence de l'unité; l'imparfait, l'existence du parfait.

Enfin, notre conscience, « dont le témoignage est la source de toutes nos certitudes[5] », nous atteste que notre volonté ne peut être satisfaite que par un bien infini. Donc ce bien existe, et le bien infini, c'est Dieu.

Après les critiques si sévères que Scot avait faites de notre idée d'infini et de la valeur probante de nos « désirs naturels », il lui était impossible de s'illusionner sur la force que ces deux dernières preuves pouvaient avoir dans son système. La première est-elle plus irréfutable? Il semble bien qu'elle repose tout entière sur ce principe, que l'être même des créatures contingentes est l'effet propre de Dieu. Si je puis établir qu'une hiérarchie de causes « essentiellement ordonnées » est nécessaire, pour nous donner la raison d'être des créatures, c'est que je regarde

1. I, d. 2, q. 2, n. 15.
2. I, d. 2, q. 2, n. 18 et n. 17.
3. *De Rer. Princ.*, q. 1, n. 21-24 et n. 25.
4. *Ibid.*, q. 1, n. 23.
5. *Ibid.*, q. 1, n. 25.

comme accordé que chacune de ces causes reçoit sa propre existence de la cause suprême; seule, cette dernière peut donner l'existence, l'être est son effet exclusif et réservé; les causes intermédiaires ne font que transmettre et préciser la vertu du premier principe. Dieu produit tout l'être de l'effet; la cause créée resserre l'influence divine et la force à ne produire qu'un être particulier. Que les causes secondes acquièrent le pouvoir de produire l'être même de leur effet, qu'elles cessent d'être de simples véhicules de l'action de Dieu pour devenir des causes véritables et indépendantes, capables d'engendrer toute la réalité de l'effet, la hiérarchie essentielle se brise aussitôt; chacun des termes ne dépend plus du précédent qu'à l'instant de sa naissance; une fois produit, il peut agir seul, le concours des causes supérieures ne lui est plus nécessaire. Nous nous trouvons en présence d'une série de causes « accidentellement ordonnées »; à une semblable succession il n'est plus nécessaire de trouver un premier terme; nous ne pouvons plus prouver l'existence de Dieu. Or, nous verrons bientôt que Duns Scot refuse d'accorder au frère Thomas, que l'existence est l'effet propre de Dieu[1]; il admet que l'activité productrice de la cause seconde atteint l'être même de l'objet; autrement, dit-il, l'activité des créatures serait illusoire, elle n'aurait pas plus de consistance que cette matière thomiste dont toute la réalité est d'être une négation. Aussi ne faudra-t-il pas nous étonner d'entendre le Docteur Subtil affirmer que l'existence de Dieu ne peut être rigoureusement démontrée.

1. *Report. paris.*, I, d. 37, q 2, n. 4; XI, 215.

CHAPITRE XV

LA NATURE DE DIEU

Sommaire : L'infinité de Dieu; critique des preuves d'Aristote, de Thomas d'Aquin. Duns Scot a varié d'opinion sur la manière de prouver l'existence de l'infinité divine; sa théorie du *De Rerum Principio*, sa théorie des Commentaires. La vraie preuve de l'infinité de Dieu est fournie par l'analyse de la causalité divine. Dieu est infini parce que libre. — Les attributs de Dieu; ils sont formellement distincts de l'essence. Critique des théories de Maimonide et de Thomas sur les attributs divins. — Les possibles: ils n'ont pas une réalité diminuée, distincte de Dieu; ils ne sont pas des idées de l'intelligence divine spéculant sur l'essence; ils n'ont pas leur fondement dans la Toute-Puissance de Dieu. Les possibles sont créés nécessairement par l'Intelligence divine. — La volonté divine; elle est souverainement libre. La création est-elle l'acte exclusif de Dieu, la question est laissée sans solution. — L'ubiquité divine n'existe que parce que Dieu veut librement être partout. — Conception arabe d'un Dieu nécessaire, conception chrétienne d'un Dieu libre; Scot se reconnaît impuissant à démontrer rationnellement la conception chrétienne; bien plus, il avoue ne pouvoir démontrer l'existence ni du Dieu arabe, ni du Dieu chrétien. Comment cet aveu d'impuissance est exigé par l'ensemble du système.

Dieu est infini, c'est par la démonstration de cette vérité que nous devons aborder l'étude de la nature divine.

Aristote a voulu prouver l'infinité de la cause première par l'éternité du mouvement qu'elle communique au monde. Si l'univers que nous voyons, dit-il, n'a pas eu de commencement, le nombre des effets produits par Dieu est infini, et comme une cause contient toujours la perfection des êtres qu'elle engendre, Dieu doit résumer en lui toutes

les qualités qui se trouvent éparpillées en un nombre infini de sujets, il est lui-même infini, mais infini en acte ou « intensivement[1] ».

Duns Scot estime cet argument sans aucune valeur. La durée n'apporte aucune perfection à un être; le temps, nous l'avons déjà dit, est quelque chose d'extrinsèque aux individus et une blancheur qui ne dure qu'un jour est aussi blanche, aussi parfaite en son genre, qu'une blancheur qui subsiste pendant des années; une cause finie, même très faible, peut répéter indéfiniment son action; ce qu'elle a fait une fois, elle peut le faire deux; et il ne faut pas plus de force pour communiquer une impulsion pendant un temps infini, que pour la communiquer une seule fois. Dieu pourrait ébranler les astres depuis l'éternité par une chiquenaude sans cesse renouvelée et être fini; le nombre des effets ne prouve pas l'infinité de la cause. L'argument d'Aristote, pour devenir probant, devrait tenir compte de la manière dont la cause peut produire ses effets[2], et non pas seulement de leur nombre. Si l'on établissait que Dieu peut, en un seul instant, produire le nombre infini des individus possibles, on aurait démontré du même coup qu'il possède une force d'une intensité infinie, mais cette assertion, comment l'établir?

Le frère Thomas, selon Scot, n'a pas été plus heureux. Il a voulu donner plusieurs preuves de l'infinité divine; elles sont fragiles. Dieu est infini, dit-il, parce qu'il crée; or, la création exige dans la cause une puissance infinie, car le créateur, en faisant passer une essence du néant à l'être, lui fait franchir en un instant une distance infinie. On peut remarquer, tout d'abord, que le fait sur lequel repose cet argument n'est pas connu rationnellement; c'est la foi, non la raison, qui nous assure que la création a eu lieu dans le temps; Avicenne le nie; selon

1. I, d. 2, q. 2, n. 25.
2. I, d. 2, q. 2, n. 16.

lui, la création est éternelle, en sorte que les Intelligences suprêmes, les seuls êtres que Dieu produise immédiatement, sont les perpétuels rayonnements de la lumière divine; jamais elles n'ont passé du néant à l'être. Mais concédons à Thomas le postulat sur lequel il s'appuie, son argumentation n'acquiert pas plus de valeur. Il est faux qu'une distance infinie existe entre l'être et le néant; un individu est distant du néant par sa réalité même; un être fini est donc séparé du néant par une quantité finie, et si Dieu est infiniment éloigné du néant, c'est qu'il est lui-même infini[1].

Dieu est infini, dit encore le frère Thomas, parce qu'il est un acte pur[2]. L'acte par lui-même est parfait; une forme qu'aucune puissance ne rapetisse, possède tout ce qui est de son ressort; l'être ne peut être fini que si un non-être s'est glissé en lui. Dieu, qui ne cache en son sein aucune puissance, possède donc tout ce qui peut appartenir à son acte, et comme cet acte est l'acte d'existence, Dieu possède tout ce qui est susceptible de recevoir l'être, il est infini.

Le raisonnement de Thomas d'Aquin implique une conception toute relativiste de l'acte et de la puissance : l'acte n'existe que par rapport à une puissance qu'il perfectionne, et la puissance n'a de réalité que par son union à l'acte qu'elle diminue et resserre; l'acte et la puissance, quand ils sont unis, n'ont pas d'existence propre, ils sont les deux moitiés de l'être existant. Duns Scot se refuse à comprendre tout ce qui n'est pas absolu; le relativisme moderne, pour qui tout est relation, lui apparaîtrait comme la plus grande des absurdités; aussi ne voit-il dans l'argumentation thomiste qu'un sophisme[3]; d'une conséquence elle fait un principe. Chaque être a sa réalité propre; il est fini, si

1. I, d. 2, q. 2, n. 29.
2. *Report. paris.*, I, d. 2, q. 2, n. 2-3.
3. I, d. 2, q. 2, n. 33.

la nature de cette réalité est d'être finie ; il est infini dans le cas contraire. Une forme est finie si elle appartient à une espèce finie ; et le degré de perfection qu'elle possède provient d'elle-même, et non des relations qu'elle peut avoir avec une matière. Avant d'avoir des rapports avec la puissance, l'acte doit exister. L'absolu précède le relatif; un acte est fini, parce que telle est sa nature, nullement par une relation qui se surajoute à lui.

Lorsque Duns Scot veut prouver l'infinité divine, sa pensée devient hésitante; il semble avoir admis successivement plusieurs théories. Dans le *De Rerum Principio*[1], il expose, sans la mettre en doute, la doctrine augustinienne : l'imparfait n'est pas concevable en soi, un être imparfait est un mélange d'être et de néant, c'est une lumière viciée par un élément d'obscurité ; seul, le parfait est intelligible, seul il satisfait l'intelligence et c'est lui qui nous permet de comprendre l'imparfait; les êtres imparfaits sont les participations d'un être parfait, ils sont intelligibles dans la mesure où ils reçoivent la lumière qui tombe du soleil suprême. Dans cette conception, l'infinité de Dieu se prouve facilement, ou, pour parler plus exactement, elle n'a pas besoin de preuve ; elle est la vérité première, évidente par elle-même, dont l'éclat illumine toutes les autres vérités. Supposez Dieu fini, et vous serez obligé de placer au-dessus de lui un modèle plus parfait dont il serait l'ébauche; tant que la raison n'aura pas rencontré le modèle qui n'a pas besoin lui-même de modèle, — et seul l'infiniment parfait est dans ce cas, — elle ne pourra trouver aucun repos, elle sera fatalement lancée dans une course folle ; ne découvrant que des êtres qui ont, en dehors d'eux, la raison de leur existence, elle se perdra dans l'universelle inintelligibilité.

Dans ses *Commentaires sur les Sentences,* Scot n'admet

1. *De Rer. Princ.*, q. 1, n. 21-25.

plus que le fini ne puisse être conçu que par l'infini; « nous concevons l'infini par le fini », dit-il[1]; l'idée de parfait n'est pas une idée primitive et simple, elle n'est pas un archétype, que notre raison apporterait en naissant et qui nous servirait de mesure pour estimer nos autres idées; elle est au contraire une idée complexe et artificielle, nous la construisons avec nos idées d'êtres finis. L'infinité divine perd, par le fait même, son évidence; elle devient douteuse et elle a besoin d'être prouvée.

Saint Anselme, qui prétendait déduire l'existence de Dieu de la seule considération de l'idée d'être infini, s'appuyait sur la doctrine augustinienne; il regardait l'idée d'infini comme le fruit naturel de la raison. Pour que son argumentation soit irréfutable, il aurait dû, au préalable, établir que l'idée d'infini n'est pas une pseudo-idée. Qui nous assure, en effet, que sous ce mot d'infini nous ne rassemblons pas, à notre insu, des idées contradictoires? Sommes-nous certains que les innombrables éléments qui nous servent à fabriquer l'idée d'infini sont conciliables entre eux? Évidemment, c'est probable; notre intelligence ne voit dans l'idée d'infini aucune contradiction, et il serait étrange que l'homme, dont l'oreille perçoit les plus petits désaccords entre les sons, ait une raison qui soit insensible à des heurts entre les éléments de l'idée d'infini. La chose serait d'autant plus étrange que la raison humaine se complaît dans la contemplation de l'idée d'infini; signe que cette idée n'est ni un amas d'idées contradictoires, ni une construction rationnelle qui ne répond pas à la nature des choses; notre pensée pourrait-elle se reposer amoureusement dans une idée qui ne serait qu'une chimère? Il est permis de croire qu'en concevant l'infini, notre raison suit les lois réelles de l'être, elle se représente un Dieu qui existe véritablement. Toutefois ce n'est là qu'une

1. I, d. 2, q. 2, n. 31.

probabilité et l'infinité divine attend toujours sa preuve apodictique.

Duns Scot juge plus probant l'argument tiré de la finalité; c'est, en effet, vers un bien infini que notre volonté aspire et si un pareil bien n'existait pas, notre volonté serait orientée vers le néant, chose vraiment incroyable, sinon contradictoire. Toutefois, cette démonstration ne satisfait pas encore pleinement Duns Scot; nous avons vu, à l'occasion des preuves de l'immortalité de l'âme, la critique très sévère qu'il fait de la valeur probante du désir naturel; or, il est aussi difficile d'établir que nous avons un véritable désir naturel d'un bien infini, que d'une existence immortelle.

La véritable preuve de l'infinité divine est fournie par l'analyse de la causalité divine; elle peut se formuler ainsi : une cause pleinement libre est infinie. Or Dieu est pleinement libre; donc il est infini.

Une cause qui agit, poussée par la nécessité de sa propre nature, ne peut être infiniment parfaite; si elle agit, c'est que sa nature porte en elle un désir, un manque, qui la force à se déployer au dehors d'elle, c'est donc qu'elle ne se suffit pas à elle-même; elle a besoin d'autre chose, elle est attirée par un bien étranger. L'être qui agit nécessairement recherche un bien qu'il ne possède pas, et s'il agit, c'est qu'il subit l'attirance de ce bien. Évidemment, la cause naturelle peut ne pas avoir conscience de l'action, qu'exerce sur elle le bien supérieur qui lui manque; elle est, la plupart du temps, sans intelligence ni volonté, mais cet attrait est inscrit dans son être même, et il suffit de savoir lire les lois intimes des choses, pour comprendre qu'une cause naturelle suppose toujours une cause supérieure à elle; une cause naturelle ne peut être ni première, ni parfaite[1]. Les Arabes voyaient dans la liberté une im-

1. I, d. 2, q. 2, n. 20, secundo principaliter...

perfection, ils se trompaient totalement; c'est la nécessité qui est fille de pauvreté. La cause pleinement libre, au contraire, n'agit pas poussée par un besoin, elle ne cherche pas à acquérir un bien qui lui fait défaut; elle agit parce qu'elle le veut, uniquement parce qu'elle le veut, et il ne faut pas chercher d'autre raison à sa volition que sa volition même. C'est le propre de l'acte libre de se suffire; elle ne requiert comme explication logique rien d'autre qu'elle-même[1].

Nous pouvons comprendre maintenant que la cause première est libre et, par suite, parfaite. Supposez-la nécessaire et vous êtes obligé de rechercher le bien qui la pousse à agir; vous croyiez avoir découvert la cause première et vous ne teniez qu'une cause seconde. Seule une cause libre peut être une cause première, car seule, elle peut vouloir et produire autre chose qu'elle, sans que cette action dénote la moindre sujétion étrangère. L'analyse de la causalité nous conduit ainsi à identifier les trois notions de cause première, de cause qui se suffit ou parfaite et de cause libre. Liberté et perfection sont synonymes[2].

On pourrait faire appel à l'expérience pour établir la liberté et, par suite, l'infinité de la cause première; on obtiendrait par là une précieuse confirmation de la vérité fondamentale que l'analyse, à priori, nous a dévoilée. Une cause première qui agirait nécessairement ne produirait que des effets nécessaires, et l'homme ne pourrait être libre; posez la nécessité à l'origine, et la nécessité se répandra sur toute la série des causes et des effets, sans qu'il puisse se produire la moindre fissure. La liberté chez les créatures prouve l'existence de la liberté chez le Créateur. Un acte libre, en effet, est un acte qui ne découle pas logiquement de l'essence; si cet acte est produit par une créature, il suppose le concours divin, mais ce concours, venant

1. II, d. 1, q. 2, n. 9.
2. I, d. 2, q. 2, n. 20.

d'un Dieu soumis à la nécessité, sera fatalement tel ou tel; et, par suite, il entraînera la nécessité de l'acte auquel il collabore. Le concours à un acte libre doit pouvoir varier avec la nature de l'être, il doit donc provenir d'une activité, qui n'est pas déterminée par sa propre nature à un seul genre d'action, mais qui reste toujours capable de modifier ses opérations; autrement dit, le concours divin à un acte libre ne peut provenir que d'un Dieu libre[1].

La liberté de Dieu nous permet de connaître ses autres attributs, en particulier son intelligence. La pensée est une condition nécessaire de la volonté; on ne veut que si, au préalable, on voit; Dieu qui agit librement est donc un être intelligent et son intelligence est infinie; la libre causalité de l'Être premier s'étend à tous les effets qui apparaissent dans le monde, l'intelligence divine doit donc les concevoir tous. Si le nombre des espèces existantes est fini, — et peut être également le nombre des espèces possibles[2], — le nombre des événements futurs est certainement infini; sans doute, à chaque instant, ils ne forment qu'un nombre fini, mais ce nombre va croissant et jamais il ne s'arrêtera de croître; il est infini en puissance. Réunissez ensemble et en un seul instant, tous ces événements successifs et vous aurez un infini en acte. L'Intelligence divine qui les voit d'un seul regard, embrasse donc un infini actuel, elle est elle-même infinie, car une force infinie en intensité peut seule étreindre d'un seul coup une multiplicité infinie[3].

La théodicée de Duns Scot apparaît dès maintenant comme profondément originale. Saint Thomas d'Aquin, fidèle à la pensée profonde des Arabes, s'efforçait de déterminer les caractères de la nature divine, à l'aide du principe

1. I, d. 2, q. 2, n. 21.

2. On sait que Godefroid des Fontaines soutenait que le nombre des possibles est fini; la totalité de l'être forme ainsi un système pleinement intelligible. Cf. quodl. IV, q. 3; édit. de Wulf, p. 242 et 325. Louvain 1904.

3. I, d. 2, q. 2, n. 30.

de contradiction : l'être ne se contredit pas lui-même, donc un être qui n'est qu'acte réalise la plénitude de l'être, il est infiniment parfait; la limitation de l'être provient de quelque chose qui est, pour ainsi dire, étranger à l'être ; d'une sorte de néant qui nie l'être, le rapetisse, le limite et le rend fini tout en le rendant partiellement inintelligible. Saint Thomas avait beau employer le mot infini dans le sens chrétien de souveraine perfection, il restait d'accord avec la conception grecque, qui identifiait fini et perfection. Duns Scot repousse cette ontologie, qui ne peut, à ses yeux, que conduire à une cause naturelle et nécessaire, à un Dieu qui est la négation du Dieu chrétien. D'ailleurs, toutes les preuves de l'infinité divine que les théologiens se sont efforcés de tirer de cette conception arabe n'ont aucune valeur : ce ne sont pas des démonstrations rigoureuses, mais de simples raisons de convenance[1]. Pour parvenir au vrai Dieu, il faut abandonner la perspective arabe et ne plus voir en Dieu un bloc d'être soumis à des lois logiques; il faut considérer Dieu comme un être libre. La liberté est la caractéristique de Dieu; seule, elle nous permet de nous élever à une connaissance exacte de notre Créateur.

*
* *

La notion d'être infini est la plus exacte que nous puissions nous former de Dieu, « le concept d'être infini nous représente un degré intrinsèque de la perfection divine[2] » ; et si nous voulons acquérir une science de Dieu aussi parfaite qu'il nous est possible ici-bas, c'est ce concept que nous devons approfondir; il nous représente l'essence divine comme un océan de perfections sans rivage et sans fond, d'où surgissent des attributs également infinis. Le concept

1. *Report. paris.*, I, d. 2, q. 2, n. 8, XI, 33.
2. *Miscell.*, q. 5, n. 24; III, 468.

d'être infini nous dévoile le caractère le plus intime de la nature de Dieu.

La substance divine possède l'infinité fondamentale, elle est infinie en tous sens, car elle a infiniment toutes les perfections qui sont elles-mêmes en nombre infini ; elle est infiniment infinie, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Les attributs, qui jaillissent de l'essence comme de leur source, ne possèdent plus cette infinité radicale, ils n'ont plus qu'une infinité restreinte, ils ont une nature déterminée et ils ne contiennent que la perfection qui est de leur ressort. L'intelligence divine, par exemple, est infinie, parce qu'elle possède tout ce qui peut appartenir à une intelligence, mais elle n'a que la perfection propre à l'intelligence, elle ne possède pas les perfections de la volonté ; un attribut n'est infini que dans sa spécialité, il n'est infini que « formellement » ; l'essence est infinie « fondamentalement » ou « radicalement[1] ».

Duns Scot conçoit l'infinité comme une modalité qui s'ajoute à une perfection sans en modifier la nature ; une bonté infinie reste de la bonté, elle ne devient pas identique à l'intelligence[2]. Un attribut infini conserve la « formalité » de la perfection qu'il exprime. La conséquence, c'est que les attributs sont réellement distincts de l'essence divine, ils sont des aspects réels de la nature divine et l'intelligence qui les découvre ne les crée pas, elle les constate[3]. L'acteur ne s'est pas dissimulé l'innovation hardie qu'il tentait en introduisant une multiplicité en Dieu[4]. Mais il prétend sauvegarder entière la simplicité divine ; l'essence et les attributs ne sont pas distincts comme des choses séparées, ils ne sont distincts que « formellement », c'est-à-dire qu'ils sont les différentes modalités que prend une seule et même

1. I, d. 8, q. 4, n. 17.
2. I, d. 8, q. 4, n. 18.
3. I, d. 8, q. 4, n. 18, in fine.
4. I, d. 8, q. 4, n. 19. Il s'efforce en effet de s'appuyer sur les docteurs les plus anciens.

réalité. L'immense avantage de sa théorie, dit-il, c'est de rendre véritablement objective notre science de Dieu. Quand nous parlons de l'intelligence et de la volonté de Dieu, nous parlons de perfections qui existent en Dieu sous leur forme propre; notre science n'est pas un mythe ou une chimère, balbutiement d'individus misérables qui, ne pouvant connaître leur Créateur, inventeraient des métaphores, plus ou moins exactes, pour mimer la connaissance véritable qui leur échappe. Notre science a une valeur absolue, car elle nous représente ce qui existe réellement en Dieu; à nos idées correspondent en Dieu des formalités[1].

Nier la distinction formelle des attributs divins, revient à nier la valeur de notre science; Maïmonide et le frère Thomas l'ont fait et ils ont abouti logiquement à l'agnosticisme. Pour Maïmonide les attributs divins ne sont autre chose que les relations diverses que les créatures ont avec leur Créateur; ces relations ne sont réelles que dans les natures créées, en Dieu elles ne sont qu'une dénomination extrinsèque; ainsi la droite et la gauche d'une colonne sont des appellations qui ne répondent à rien de réel dans la colonne, elles proviennent uniquement de la position que j'occupe; c'est parce que la colonne est à ma gauche que je me regarde comme à sa droite. Quand nous disons que Dieu est intelligence et volonté, nous exprimons simplement le genre de lien qui nous rattache à lui, nous dépendons de lui comme d'un maître intelligent et bon; mais, en lui-même, Dieu n'a ni intelligence, ni bonté, pas plus que la colonne n'a une droite ou une gauche[2]. Le frère Thomas affirme également la parfaite simplicité de l'essence divine et, selon lui, les divers attributs sont une simple vue de l'esprit qui spécule sur elle et aperçoit qu'elle est diverse-

1. I, d. 8, q. 4, n. 14.
2. I, d. 8, q. 4, n. 1.
3. I, d. 8, q. 4, n. 9.

ment imitable[3]; chacune des imitations possibles constitue un des attributs divins. Les attributs sont réels, puisqu'ils s'identifient avec l'essence; mais « formellement », c'est-à-dire en tant qu'ils indiquent un certain degré d'être, ils n'ont pas d'existence propre; ils sont de simples vues de l'intelligence, ils ne sont réels que « fondamentalement ».

Ces deux théories peuvent être réfutées par les mêmes arguments, car toutes deux font de Dieu un inconnaissable. Quelle est cette nature que le frère Thomas nous assure être diversement imitable? elle n'est ni intelligence ni volonté, ces perfections n'existent en elle que « fondamentalement ». Les attributs divins sont une construction de la pensée; qu'est donc « formellement » l'être divin[1]? Les dénominations extrinsèques qu'allègue Maïmonide éclairent encore moins, s'il est possible, la nature de Dieu; si d'une colonne nous ne connaissions que les relations de droite et de gauche, à quoi se réduirait notre science[2]? Ces deux philosophes nous condamnent à une ignorance définitive sur l'être qu'il nous importe le plus de connaître. Notre ingéniosité peut encore s'exercer à des argumentations habiles, mais tous nos raisonnements s'écroulent dans le néant, car ils ne nous apportent aucune lumière sur la nature intime de Dieu. Pour n'avoir pas admis la distinction formelle entre l'essence et les attributs, Thomas et Maïmonide se sont condamnés à l'ignorance de Dieu

*
* *

Il serait inutile d'exposer dans le détail la théodicée de Duns Scot; notre Docteur est d'accord avec les philosophes catholiques pour voir en Dieu l'être unique, simple et éternel. Il suffira de s'arrêter aux questions sur lesquelles il adopte une opinion originale.

1. I, d. 8, q. 4, n. 10.
2. I, d. 8, q. 4, n. 6.

Parmi ces dernières, la plus importante est celle qui concerne l'essence des possibles. Il n'est peut-être pas de points qui soient restés aussi controversés dans les diverses interprétations que l'on a données de la pensée du Subtil. Une opinion déjà ancienne, puisqu'elle avait été condamnée, en 1241, par Guillaume évêque de Paris, attribuait aux possibles une existence indépendante de Dieu : « beaucoup de vérités existent éternellement qui « ne sont pas Dieu[1] ». Les possibles seraient des êtres diminués, des candidats à l'existence qui n'attendraient pour exister pleinement que l'intervention divine. On peut voir dans cette théorie un reste affaibli des idées séparées, que Scot, selon une interprétation courante, attribuait à Platon; elle était une variante de la doctrine averroïste qui soutenait qu'en dehors de Dieu existaient une multitude d'essences nécessaires et incréées, qui se hiérarchisaient comme les nombres. Henri de Gand regardait ces possibles comme les pensées de Dieu[2], et il n'hésitait pas à mettre au compte d'Aristote la théorie averroïste des idées séparées. Scot défendait le Philosophe d'avoir soutenu pareille absurdité[3].

Duns Scot refuse toute existence réelle, même très atténuée, aux possibles; la perfection divine, selon lui, l'exige. Que les partisans d'un Dieu, qui déploie fatalement hors de lui ses virtualités, admettent une sorte d'existence éternelle, sous forme de possibles, de tous les êtres qui apparaissent successivement dans le monde, c'est logique. Ils conçoivent toute action transitive comme la manifestation de ce qui était caché; si les créatures sortent de Dieu, c'est qu'elles y étaient contenues d'une certaine manière. Il est tout naturel, dans cette conception d'un Dieu vivant à la manière des plantes et des arbres, d'affirmer que les existences actuelles sont l'épanouissement

1. Denifle et Chatelain, *Chartul. univ. paris.*, I, 171.
2. Huet, *Études sur Henri de Gand*, p. 147.
3. *Report. paris.* I, d. 7, q. 3. n. 18; XI, 75.

de germes qui préexistaient en Dieu; les possibles deviennent alors des sortes de vertus séminales; ils tendent à se réaliser et ils apparaissent dans le monde, dès que Dieu leur donne son concours[1]. Pour le chrétien qui admet la création, cette doctrine est impie : elle attribue à des êtres finis ce qui est le propre de Dieu, la nécessité[2]; elle fausse la notion de création qui devient un simple passage de la puissance à l'acte[3]; et elle rend inutile la science divine. A quoi servirait, en effet, à Dieu de connaître le monde? les individus préexisteraient de toute éternité et, le moment venu de leur naissance temporelle, ils apparaîtraient automatiquement. Dieu créerait le monde comme le feu produit la chaleur; il n'aurait besoin ni de connaître ni de vouloir; Il ne serait plus le maître absolu de la vie. Enfin, la toute-puissance divine serait enchaînée, il existerait des choses que Dieu n'aurait pas créées, il ne pourrait donc les anéantir. Dieu ne serait plus le maître absolu de la mort[4].

Duns Scot estime que la théorie thomiste ne sauvegarde pas mieux la souveraine indépendance de Dieu. Selon Thomas d'Aquin, les possibles sont les différentes idées que l'intelligence de Dieu conçoit lorsque, contemplant l'essence divine, elle découvre les multiples façons dont cette dernière peut être imitée au dehors d'elle. Scot reproche à cette doctrine de diminuer l'autonomie de l'intelligence divine. Les possibles s'imposent à la pensée de Dieu, ils lui préexistent, au moins logiquement, et ils constituent pour l'intelligence un modèle quasi extérieur, auquel elle doit se soumettre. Thomas répondrait que ce modèle n'est pas extérieur à la pensée, puisqu'il n'est autre que l'essence divine; soit, il n'en reste pas moins vrai que l'intelligence, dans un de ses actes spécifiques, la con-

1. I, d. 36, n. 3.
2. I, d. 36, n. 4.
3. I, d. 36, n. 3, in fine.
4. I, d. 36, n. 3.

ception des possibles, dépend de quelque chose qui, formellement, n'est pas elle ; le fatum auquel elle est soumise, pour être intérieur, n'en est pas moins réel. L'intelligence divine est réduite à mendier sa connaissance hors d'elle-même ; en tant qu'intelligence, elle n'est pas pleinement indépendante, elle ne se suffit pas. Dans la théorie thomiste, l'essence divine est peut-être infinie, l'intelligence ne l'est certainement pas, car elle ne possède pas toute la perfection qui peut appartenir à une intelligence[1].

Henri de Gand a cherché aux possibles un fondement, qui maintiendrait dans toute son intégrité la suprême indépendance de Dieu, et il a cru trouver leur raison dans la toute-puissance divine : est possible ce que Dieu peut faire, est impossible ce qu'il ne peut faire. Henri a le tort de chercher la raison des possibles dans un attribut dérivé et secondaire : « la puissance de Dieu présuppose logiquement l'action de l'intelligence[2] » ; si Dieu peut faire une pierre, c'est qu'au préalable il sait ce qu'est une pierre. Ce n'est donc pas dans la puissance divine que l'on devra chercher la raison de la possibilité d'une chose, mais dans l'intelligence[3].

L'intelligence divine, soutient Duns Scot, fait elle-même les possibles et on peut décomposer son action en plusieurs moments logiques : dans un premier instant, elle voit l'essence et cette vision fait d'elle une intelligence complètement en acte ; elle devient infiniment parfaite, et possède assez de puissance pour concevoir tout ce qui est susceptible d'être pensé ; elle crée alors l'être intelligible des possibles. Ainsi, dans la psychologie du *De Rerum Principio*, l'intelligence humaine brisait en mille morceaux l'idée pleine et concrète, qu'elle retirait de l'intuition de l'objet

1. I, d. 35, n. 5.
2. I, d. 43, n. 3.
3. I, d. 43, n. 2.

présent dans le sens, et contruisait l'innombrable multitude de nos idées abstraites. Enfin, l'intelligence compare l'être idéal qu'elle vient de produire avec l'essence infinie, et elle comprend que les possibles, fruit de son action toute-puissante, représentent les différentes imitations dont est susceptible la perfection infinie de l'essence[1]. Évidemment cette décomposition de l'acte divin en trois moments est purement logique; en Dieu tout est simultané et éternel, mais il nous faut morceler l'indivisible afin de comprendre la génération des possibles. Les possibles sont l'œuvre de Dieu; il les crée comme il crée tous les êtres réels, mais il les crée par sa raison seule. En eux il voit tous les êtres qui existent et existeront, et aussi tous ceux qui auraient pu exister. L'intelligence divine porte un monde intelligible infiniment plus vaste que le monde réel. Alors que les individus de la nature sont entraînés dans un perpétuel devenir, les idées divines brillent immobiles et éternelles; de chacun de nous, Dieu possède une idée immuable; la gloire immortelle de Platon est d'avoir découvert cette vérité et le Grand Augustin, sur ce point, a été son disciple[2].

Cette création des possibles s'effectue nécessairement; l'intelligence, en Dieu comme en tout être, est une force naturelle, ce qu'elle fait, elle ne peut pas ne pas le faire; la liberté n'apparaît qu'avec la volonté et la volonté n'a aucun rôle dans la formation des possibles[3]. La liberté divine s'exercera plus tard, quand il s'agira de poser certains de ces possibles dans l'existence; mais cette création de créatures extérieures à Dieu suppose la création nécessaire, dans l'intelligence divine, de l'être objectif des possibles; d'ailleurs, toujours le nécessaire est antérieur au contingent[4].

1. I, d. 35, n. 10.
2. I, d. 35, n. 12.
3. I, d. 3, q. 4, n. 20.
4. I, d. 44, n. 2. — Axiome qui montre bien que le scotisme n'est pas une

L'impossible est par le fait même expliqué; un être impossible n'a pas de réalité intelligible créée par Dieu, il est un pur néant. Si nous parlons de lui, c'est grâce à une illusion de notre part, nous ne pouvons pas nous faire une idée de l'impossible, il n'est qu'un mot qui couvre un assemblage d'éléments incompatibles entre eux. Seuls, ces éléments sont réels, c'est parce qu'ils possèdent telle ou telle essence qu'ils se contredisent mutuellement et ne peuvent se fondre en une seule nature[1]. Si Dieu ne peut faire l'impossible, ce n'est pas défaut de puissance de sa part, c'est bien plutôt défaut de réalité de la part de l'impossible. Ne pouvoir faire ce qui n'est pas faisable n'est pas signe de faiblesse.

La nature des possibles explique les premiers principes de la science; ces jugements premiers, — tels que : la même chose ne peut être et n'être pas, à la fois et sous le même rapport, ou encore : tout ce qui commence a une cause, — sont des rapports qui résultent des essences intelligibles des possibles; comme les possibles, ces principes sont nécessaires et éternels, car ils sont l'œuvre de la seule intelligence : « L'acte par lequel Dieu conçoit tous les principes premiers est naturel », — et on a vu que Scot oppose toujours cause naturelle et cause libre, — « il les pense pour ainsi dire avant tout acte de volonté, car leur vérité ne dépend d'aucun acte volontaire et ils seraient encore connus si, par impossible, Dieu n'avait pas de volonté[2] ».

La théorie de Duns Scot sur la nature des possibles brise définitivement avec l'exemplarisme d'origine plotinienne, qu'admettaient tous les philosophes augustiniens. Le fait, croyons-nous, est gros de conséquences. Si l'on

doctrine de contingence universelle, mais un autoritarisme qui dissout le monde pour le mieux soumettre à l'arbitraire d'un Dieu nécessaire.

1. I, d. 43, n. 5 et 6.

2. I, d. 39, n. 23.

admet, avec Thomas d'Aquin, que les possibles sont les multiples manières dont l'essence divine peut être imitée, il est facile de comprendre que l'étude des essences créées permet à l'intelligence humaine de retrouver Dieu. Une image porte en elle des caractères, qui obligent l'esprit à la séparer et à chercher au-dessus d'elle le principe dont elle vit. Le monde thomiste est une ombre qui implique la lumière ; il porte en lui la marque de son créateur. Il est donc un chemin qui conduit à Dieu. Périphrase d'une pensée unique, il est une procession, — libre, — de Dieu ; un retour à Dieu peut s'effectuer. Pour Scot, au contraire, les essences finies ne sont plus des dégradations de l'essence divine ; l'intelligence divine a créé, de toutes pièces, leur être intelligible ; Dieu a agi nécessairement, il est vrai, mais il a agi selon une loi, dont nous ne voyons pas la raison. Les possibles nous apparaissent donc comme des absolus, ayant chacun leur intelligibilité propre, isolés les uns des autres et réfractaires à entrer dans un système rationnel. Le monde scotiste n'est plus une participation de Dieu. S'il est encore l'image de Dieu c'est d'une façon tout extérieure et accidentelle ; être l'image de Dieu ne constitue pas sa nature. Alors comment la connaissance du monde nous conduira-t-elle à Dieu ? L'agnoticisme de Duns Scot, que nous allons bientôt étudier, a de profondes racines dans toute la doctrine.

*
* *

La liberté, bannie des actes de pure intelligence, accompagne tous les actes qui impliquent la volonté[1]. Dieu s'aime. Certes, il est vrai de dire que Dieu ne peut pas ne pas s'aimer ; il s'aime nécessairement, en ce sens que son acte d'amour pour lui-même est identique avec son essence ; et cependant on peut soutenir, en un certain

sens, que Dieu s'aime librement. Supposons que quelqu'un se précipite dans le vide et qu'il continue, durant toute sa chute, à vouloir tomber, il tombera nécessairement, puisqu'il est entraîné fatalement par son poids, mais il tombera librement, puisque sa chute est voulue. Dieu s'aime nécessairement, c'est la loi de sa nature, mais sa nature, il la ratifie, il la veut et il la veut librement; par conséquent libre est l'amour qu'il se porte à lui-même[1].

Quand elle se tourne vers d'autres êtres que lui, la volonté de Dieu jouit d'une liberté sans limite; rien ne la détermine, à son acte il ne faut chercher aucune raison. Pourquoi a-t-il choisi pour le créer le monde actuel, et non un des autres mondes possibles? — pourquoi a-t-il prédestiné Pierre au salut et pourquoi a-t-il omis de choisir Judas? — pourquoi a-t-il voulu que la nature humaine fût réalisée dans tel individu, non dans tel autre qui, cependant, était possible? — pourquoi veut-il que tel fait soit donné actuellement, telle forme unie à telle matière? A ces questions on ne peut faire qu'une réponse : c'est que Dieu l'a voulu librement. Rien dans la bonté intrinsèque des possibles n'a pu pousser Dieu à prendre une décision. C'est le propre de l'acte libre de ne pouvoir être légitimé par aucune raison logique, le contingent ne peut se déduire du nécessaire[2].

Il ne faut donc pas s'étonner que Dieu aime inégalement les êtres; à peine peut-on dire qu'il aime les possibles que jamais il ne créera; il a, vis-à-vis d'eux, une certaine complaisance d'artiste, mais un amour inefficace ne mérite pas le nom d'amour[3]. Parmi ses créatures, Dieu aime surtout les élus, c'est pour eux qu'il produit le monde sensible. Les prédestinés sont la fin de l'univers, mais les

1. *Quodl.*, q. 16, n. 18, XII, 458.
2. II, d. 1, n. 9.
3. III, d. 32, q. 1, n. 2; VII, 689.

élus, il ne les aime pas tous également; à l'un, le grand saint, il veut plus de bien; à l'autre, le juste ordinaire, il en veut moins. De toutes ces différences il ne faut pas chercher une raison; elles proviennent uniquement de la liberté divine[1].

Dans ses libres décisions, Dieu connaît les événements futurs. Il sait que Pierre sera sauvé, car il sait qu'il le prédestine au ciel; et il voit tous les actes méritoires qui conduiront Pierre au paradis, parce qu'il sait avoir décidé de concourir à ces actes. Il n'a pas prédestiné Judas à l'enfer, mais il sait qu'il n'a pris aucune décision concernant le salut de Judas, il sait de plus qu'il concourra à ce que les actes mauvais de Judas possèdent de bon, il sait donc que Judas péchera et sera damné[2].

Il ne faudrait pas croire que chez Dieu les actes libres soient de petites entités qui s'ajoutent à sa nature. Tout ce qui est en Dieu est immuable; ce que nous appelons ses volitions est identique à son essence, elles sont nécessaires et éternelles comme elle. La liberté de Dieu consiste en ce que sa volition, sans subir aucune modification intrinsèque, peut être suivie en dehors d'elle de tel ou tel effet[3].

*
* *

Il nous faut étudier maintenant deux questions de détail : la création est-elle l'acte exclusif de Dieu et Dieu est-il présent partout dans le monde?

La première question présentait un grand intérêt à la fin du XIIIe siècle, alors que jouissait d'une si grande vogue la philosophie arabe; n'était-ce pas une vérité regardée

1. III, d. 32, q. 1, n. 6; VII, 693.
2. I, d. 41, n. 11.
3. I, 39, n. 21.

comme évidente par tous les admirateurs d'Avicenne, que Dieu ne créait immédiatement qu'un seul être, l'Intelligence suprême ; et de cet Ange, qui s'approchait de Dieu autant qu'il est possible à une créature, tombait, en cascades, la série immense des êtres[1]. Saint Thomas d'Aquin avait pris nettement position contre la thèse arabe. La créature, soutenait-il, ne peut être ni cause principale ni cause instrumentale de la création. Créer, c'est produire l'être et l'être est l'effet propre de la cause universelle, de Dieu ; mais alors, répond Duns Scot[2], que devient l'action de la créature? En dehors de l'être, il n'y a rien et si le concours divin, dans toutes les causes secondes qui agissent, produit toujours l'être de l'effet, la créature ne fait rien. Dieu seul est cause. A moins d'admettre qu'aucun agent créé n'a la moindre efficace, on ne peut souscrire à l'argumentation du frère Thomas.

Les démonstrations d'Avicenne ne satisfont pas davantage notre Docteur. Comment les intelligences pourraient-elles créer l'orbe céleste qu'elles meuvent et l'intelligence qui leur est immédiatement inférieure? Elles ne peuvent agir au dehors d'elles que par leurs actes d'intellection, et ces actes sont nécessairement des accidents ; un accident ne peut produire une substance[3]. Mais, dans cette production de sphères et d'intelligences, les Anges n'agiraient que comme causes instrumentales de la cause première? Non, maintient Duns Scot, car une cause instrumentale n'est possible que dans les cas où il faut disposer une matière à recevoir l'action de la cause principale, et dans la création il n'existe aucune matière préalable ; le sujet sort du néant[4].

Toutefois, Scot avoue que ses réfutations ne sont pas

1. IV, d. 1, q. 1, n. 16 ; VIII, 27.
2. IV, d. 1, q. 1, n. 7 ; VIII, 13.
3. IV, d. 1, q. 1, n. 18 ; VIII, 31.
4. IV, d. 1, q. 1, n. 31 ; VIII, 52.

très probantes, et il laisse la question sans solution ferme[1]. Sa réserve sur ce point est à noter; déjà nous avons vu qu'il n'a pas voulu se prononcer d'une façon énergique sur la possibilité d'un monde éternel. Il semble que notre Docteur, à mesure qu'il avançait dans sa carrière, prenait de plus en plus conscience de la difficulté que présente la réfutation rigoureuse de la philosophie arabe; nous verrons bientôt avec étonnement jusqu'où l'a conduit cette tendance.

La question de l'ubiquité de Dieu n'offre aucune difficulté dans les systèmes d'inspiration augustinienne; Dieu est conçu comme pénétrant toutes choses, telle la lumière répandue dans l'air et la chaleur dans les corps; la difficulté est plutôt d'établir que les créatures restent distinctes de ce Dieu qui les baigne. Dans le système arabe, au contraire, l'ubiquité étonne la raison; la cause première ne produit qu'un effet, elle ne doit donc être présente que dans cet effet; à la rigueur la cause première pourrait disparaître, et, pourvu que subsistent les anges intermédiaires, le monde continuerait d'exister. Saint Thomas avait prétendu démontrer l'ubiquité divine, Duns Scot n'a plus cette hardiesse. Même si l'on regarde comme établi que Dieu produit immédiatement tous les êtres, son ubiquité est loin d'être évidente. L'action à distance n'est impossible que chez les corps inférieurs, qui agissent par leur quantité, mais plus un agent est noble et puissant, et plus il agit à distance. Le soleil, la plus noble des causes de ce monde, engendre les formes des animaux et des plantes, — au moins des animaux inférieurs, précise ailleurs Duns Scot, — et il ne peut les engendrer que par sa propre forme substantielle; les rayons solaires, qui seuls sont en contact avec l'effet, sont des accidents et les accidents ne peuvent donner naissance à des substances

1. IV, d. 1, q. 1, n. 31; VIII, 33.

vivantes, si imparfaites soient-elles. Ce que le soleil fait, pourquoi Dieu ne le ferait-il pas[1]? pourquoi n'agirait-il pas à distance ?

L'ubiquité divine est une vérité de foi, la raison ne peut la démontrer[2]. D'ailleurs la présence de Dieu en toutes choses est un effet extérieur de Dieu, par conséquent elle est le résultat d'une libre décision de la volonté divine. Dieu est présent partout parce qu'il le veut; s'il nous l'a révélé nous devons le croire, mais nous ne pouvons avoir la prétention de démontrer l'existence d'un acte libre de Dieu[3].

*
* *

A propos de la toute-puissance de Dieu, Duns Scot examine en détail la notion arabe de la divinité; il nous faut étudier très attentivement la pensée de notre Docteur sur ce point, si nous voulons nous faire une idée exacte de la signification profonde de sa doctrine; certains scotistes de nos jours ne semblent pas avoir vu l'importance des questions en jeu[4].

Les philosophes arabes admettent que la cause première agit nécessairement; elle est une « cause naturelle »; ce qu'elle fait est exigé par sa propre essence et son activité est le déploiement fatal des virtualités que sa nature contient. De cette conception découlent logiquement plusieurs conséquences très graves. Tout d'abord le mal devient impossible dans l'univers, car la cause première qui est parfaite, — puisqu'elle est première, — ne peut produire que des effets également parfaits[5]; on a bien essayé, il est

1. *Report. paris.*, I, 37, q. 2, n. 6; XI, 216.
2. *Ibid.*, I, 37, n. 10; XI, 217.
3. I, d. 37, n. 2.
4. P. Raymond, *Dict. de théol.*, art. Duns Scot, col. 1881. Paris, Letouzey et Ané, 1910.
5. I, d. 8, q. 5, n. 19.

vrai, d'expliquer l'existence du mal dans le monde par le fait que l'action divine se trouverait faussée, en tombant dans une matière préexistante et éternelle; le bien proviendrait du Dieu créateur, le mal, de la matière réceptrice; mais c'est oublier que la matière est purement passive, et qu'elle n'a aucune énergie ni pour le bien ni pour le mal; « ce qu'on appelle la désobéissance de la matière n'est pas due à une résistance positive, elle est due uniquement à une défaillance de la cause efficiente[1] ».

Ensuite, les êtres que Dieu produirait seraient immobiles et sans activité. Si Dieu agit nécessairement, il n'est pas maître de son action, il ne peut la modérer, il va fatalement au bout de sa force et il produit les êtres les plus parfaits qu'il est possible; il les crée à l'état achevé, avec leur plein développement; ils n'ont donc plus besoin d'agir pour acquérir de nouvelles perfections; tout ce qu'ils sont susceptibles de posséder, ils l'ont. Par impossible, agiraient-ils ? le concours, dont ils auraient alors besoin, leur serait donné avec une telle vigueur, que leur activité propre disparaîtrait, noyée dans le torrent de la force divine[2].

Bien plus, existerait-il encore plusieurs créatures? une multiplicité dans les effets suppose, que l'action de la cause efficiente a été filtrée et qu'elle ne s'est déployée que petit à petit. Un Dieu, qui donne à chaque instant le maximum de sa force, ne produira qu'un seul être. Tous les êtres se fondront en un seul; de Dieu ne sortira qu'un bloc unique.

Ce bloc serait immobile. Supposons que Dieu veuille lui communiquer un mouvement; comme la cause première ne peut limiter l'énergie qu'elle emploie, elle appliquera au mobile une force infinie; or le mouvement qu'imprime

1. *Report. paris.*, I, d. 2, q. 2, n. 8; XI, 33.
2. I, d. 8, q. 5; n. 20.

à un mobile quelconque une force infinie possède nécessairement une vitesse infinie, et voilà le bloc créé qui se met à tourner sur lui-même avec une vitesse infinie; ce qui, pratiquement, revient à ne pas se mouvoir du tout, puisque, en un seul et même instant, un point, décrivant une infinité de révolutions, passe une infinité de fois par le même lieu, il peut donc être regardé comme ne bougeant pas de ce lieu[1].

Enfin, comment le temps existerait-il? le temps suppose la succession et une succession suppose dans l'être un changement. Or les êtres ne peuvent pas changer dans l'hypothèse où nous nous sommes placés; Dieu, cet hercule infini qui ne peut retenir la force de ses poings, a produit la créature avec le maximum de perfection, dont elle est susceptible. Une multiplicité successive dans le temps est aussi impossible qu'une multiplicité d'individus dans l'espace. Un bloc d'être immobile et éternel, — le bloc de Parménide, aurait pu dire Duns Scot, — voilà le seul effet possible pour un Dieu qui agit naturellement[2].

Pour éviter ces contradictions, les philosophes arabes, à la suite d'Aristote, ont mis, entre Dieu et le monde, des intermédiaires. Dieu produit nécessairement l'être maximum qui lui est possible, c'est l'Intelligence suprême; puis cette première créature en produit, toujours nécessairement, deux autres : d'abord l'orbe céleste qu'elle présidera et lancera dans un éternel mouvement de rotation, puis l'intelligence de la seconde sphère; et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'apparaisse l'intelligence de la sphère terrestre, qui produit tous les êtres d'ici-bas et éclaire les misérables intelligences humaines. La multiplicité, et avec elle l'imperfection et le mal, augmentent à mesure que l'on descend l'échelle des êtres; les intelligences créées,

1. I, d. 8, q. 5; n. 21. — *Report. paris.*, I, d. 42, q. 2, n. 4; XI, 225.
2. I, d. 42, n. 3.

sortes de tampons, ont empêché la force infinie de Dieu de tout envahir.

Duns Scot ne se prononce pas explicitement sur la certitude de tous les détails de cette construction métaphysique, il n'en retient que les assertions fondamentales : un ordre essentiel des causes et des effets existe, et Dieu doit respecter cet ordre ; il ne peut produire une chose immédiatement et à lui seul, son action doit suivre la filière des causes. Il est tout puissant, si l'on entend par là que son activité est infinie ; il ne l'est pas, si l'on prétend que la toute-puissance consiste à pouvoir agir seul. La perfection même de Dieu l'oblige à n'être que cause première ; il est enchaîné, quand il veut agir, à observer la hiérarchie des causes secondes ; c'est précisément parce qu'il est infini que la multiplicité et le devenir ne peuvent pas sortir immédiatement de lui.

La doctrine des Arabes, réduite à ces proportions, Duns Scot se reconnaît impuissant à la rejeter par des arguments vraiment apodictiques ; il sait bien que l'on a essayé contre elle maintes réfutations. On a dit, par exemple, que la cause première contient éminemment la perfection de n'importe quelle cause seconde et que, par suite, elle peut produire immédiatement les effets de ces causes. Scot juge que cette conclusion est loin d'être évidente ; un ordre de causes inférieures peut être nécessaire et s'imposer même à Dieu ; ne voyons-nous pas, dans le monde sensible, le soleil qui possède éminemment la causalité du bœuf ou d'un animal quelconque, — et Scot fait ici à la philosophie arabe une concession qu'il avait refusée ailleurs[1], — être incapable d'engendrer et de produire immédiatement un bœuf[2] ? La toute-puissance de Dieu, telle que les théologiens la comprennent, est une vérité qui est seulement objet de foi, la raison ne peut la démontrer[1].

1. Cf. chapitre les formes substantielles, p. 78.
2. I, d. 42, n. 3, en hoc apparet... et n. 2.

Dieu ne peut être tout-puissant que s'il est libre; or comment prouver la liberté divine? C'est le propre d'un acte libre de ne pouvoir être prouvé, la raison ne peut démontrer que ce qui découle nécessairement des principes. Scot fait reposer toute sa théologie sur la liberté divine, c'est de la liberté qu'il déduit l'infinité et tous les autres attributs; mais la liberté, elle-même, il sait qu'il ne peut l'établir. Aussi présente-t-il son œuvre comme simplement probable; il avoue que ses démonstrations ne convaincraient sans doute pas les philosophes; ce qu'il se contente d'affirmer, c'est qu'elles sont plus probables que celles apportées par ses adversaires[2].

Cette conclusion paraîtra inattendue sous la plume d'un dialecticien qui, comme le Subtil, a consacré sa vie à raisonner sur Dieu, et à charpenter des argumentations sur des questions, dont la plupart supposent démontrée l'existence du Dieu chrétien. Scot se posait comme le champion de l'orthodoxie catholique contre le paganisme arabe, et voilà qu'il semble mettre bas les armes et reconnaître qu'entre le Dieu chrétien et le Dieu arabe, la raison humaine n'a, pour choisir, que des probabilités. Quels que soient les étonnements que nous causent les déclarations de notre Docteur, nous ne pouvons hésiter sur l'interprétation de sa pensée. Dans ses Commentaires d'Oxford, dans son enseignement de Paris, dans ses Quodlibet, œuvres qui appartiennent sans conteste possible à l'âge de sa maturité, il défend la même doctrine, et même, dans les ouvrages écrits à Paris, il semble appuyer avec une insistance encore plus grande sur cette impuissance de la raison à établir la vraie nature de Dieu.

Dans un résumé très ferme de sa doctrine, les *theore-*

1. I, d. 42, n. 5, ideo dico...; — I, d. 2, q. 2, n. 27; — *Report. paris.*, I, q. 42, n. 4; XI, 225.
2. I, d. 8, q. 5, n. 22.

mata, Scot pose la question dans toute son ampleur, et il fait très bien comprendre que c'est toute la nature divine, — et non pas seulement la plus ou moins grande étendue de l'un de ses attributs, — qui nous demeure irrémédiablement inconnaissable. Nous ne pouvons pas, affirme-t-il, démontrer que Dieu est un être vivant; comment prouver que la vie n'implique pas l'existence d'un corps corruptible? l'être qui peut sembler le plus parfait de tous ceux que nous connaissions, le soleil, cet être-là ne vit pas, alors que des êtres incontestablement moins parfaits, tel le bœuf, vivent. Nous sommes également impuissants à établir que Dieu est intelligence et volonté, qu'il connaît le monde, qu'il possède des opérations immanentes[1]. Par conséquent, nous ne pouvons démontrer aux incrédules que Dieu peut faire des miracles. Un miracle, c'est l'intervention immédiate de Dieu dans le monde, et il est possible que Dieu soit une cause aveugle qui déploie fatalement son activité; Dieu est peut-être assujetti dans son action aux grandes lois de l'être, et il est possible qu'il ne puisse agir que par l'intermédiaire de causes secondes, sans jamais pouvoir manifester directement sa présence par un coup d'éclat dans la trame des événements. Le soleil, cet être si parfait, n'a-t-il pas besoin, pour engendrer un homme, de la collaboration des parents? Dieu serait soumis aux lois rigides d'une sorte de féodalité ontologique et il ne pourrait agir immédiatement sur les derniers de ses vassaux[2].

Sans pensée et sans vie, Dieu cesserait d'être un acte pur, — et Duns Scot sur ce point renchérit sur les Arabes. — Nous ne voyons que des êtres composés, quelle raison pourrions-nous alléguer en faveur d'un Dieu parfaitement simple; il est possible que la composition soit

1. *Theorema*, 15, n. 1; III, 285.
2. *Ibid.* 16, n. 9; III, 294.

une loi nécessaire des êtres[1]. Ce Dieu composé serait perfectionné par des accidents, quantité[2] et qualité[3]. Tous les êtres que nous connaissons sont étendus et leurs dimensions croissent avec leur noblesse; ensuite quand ils agissent, ils le font par le moyen de forces accidentelles. Nous est-il possible de concevoir un Dieu qui serait totalement hétérogène aux êtres que nous voyons?

En un mot, nous ne pouvons prouver que Dieu est infini. L'infini est nécessaire, nous dit-on? Qu'en savons-nous? nous ne pouvons rien affirmer avec certitude sur cette question. Nous ne connaissons que des êtres finis et une cause finie suffit pour expliquer un effet fini. Ensuite, pourquoi un être infini intensivement serait-il possible, alors que, dans le monde des corps, un nombre infini de causes est impossible [4]. Tous les degrés de perfection ne sont peut-être pas réalisables et il se peut que, seule, une perfection finie soit susceptible d'exister dans le monde [5].

Mais cette cause première, sans vie, limitée, composée, étendue, cette sorte d'océan désolé d'où s'échappent tous les êtres par une série de cascades, pouvons-nous, au moins, prouver qu'elle existe? Il faudrait pour cela que nous soyons capables d'établir avec une évidence invincible que les causes secondes forment une série dont chaque terme est essentiellement subordonné au précédent; l'univers serait alors une pyramide, qui reposerait tout entière sur un seul être; enlevez ce principe et aussitôt la pyramide s'écroule. Cette démonstration, nous ne pouvons l'établir et, par conséquent, l'existence d'une cause première reste douteuse aux yeux de la raison [6].

Admettons cependant qu'un premier moteur a mis en

1. *Theorema*, 16; III, 295.
2. *Ibid.*, 16, n. 14; III, 295.
3. *Ibid.*, 16, n, 15; III, 295.
4. *Ibid.*, 16, n. 17; III, 295.
5. *Ibid.*, 16 n. 19; III, 295.
6. *Ibid.*, 15 n. 1; III, 291.

branle la série des causes que nous voyons, nous sommes impuissants à prouver qu'il existe encore actuellement. Si le soleil qui nous éclaire pouvait engendrer un autre soleil et disparaître ensuite, rien ne serait changé dans le monde sublunaire ; l'ordre des choses serait réglé par ce nouveau soleil, comme il l'était par l'ancien ; et si ce nouveau soleil venait à disparaître à son tour, l'ébranlement qu'il aurait communiqué aux agents supérieurs de notre univers continuerait à se propager, tous les êtres conserveraient la nature qu'ils auraient reçue, le feu continuerait à brûler [1]. On ne peut donc pas prouver rigoureusement que Dieu, s'il a existé, existe encore présentement, « parce que, lui disparu, ses effets demeurent et peuvent agir [2] ». Pour établir, sans contestation possible, l'existence actuelle de Dieu il faudrait établir, à la suite du frère Thomas, que Dieu est la cause de l'être même des effets que produisent les créatures et on tomberait alors de Charybde en Scylla. Si Dieu crée l'être même de l'effet, quelle efficacité reste-t-il aux créatures? On ne prouve l'existence de Dieu qu'en supprimant celle de la créature [3]. Du moment qu'on n'établit pas que Dieu est la cause qui donne l'existence aux êtres et qui les maintient dans la réalité, il peut disparaître après avoir produit son effet. Dieu peut donc être corruptible ; il est possible qu'à son existence, comme à celle de tous les êtres, une durée déterminée soit assignée, et quand il a achevé son cyle, il s'évanouit. Tout être vieillit et se corrompt; qui nous assure que Dieu fait exception à cette loi de mort?

En vérité, on est forcé d'avouer, quand on critique courageusement les forces de notre raison, que les philosophes ont affirmé sur Dieu beaucoup de choses qu'ils n'auraient pu prouver [4]. Non seulement la raison humaine, livrée

1. *Theorema* 16, n. 3; III, 292.
2. *Ibid.*, n. 3; III, 292.
3. *Report. paris.*, d. 37, q. 2, n. 4; XI, 215.
4. *Theorema* 16, n. 12; III, 295.

à ses seules lumières, ne peut choisir entre le Dieu chrétien et le Dieu arabe, mais elle ne peut démontrer l'existence ni de l'un ni de l'autre.

*
* *

Quand on réfléchit sur le système de Scot pour en pénétrer la structure logique, on comprend cet aveu d'impuissance. La notion d'infini est le concept fondamental, d'où le Subtil déduit toute notre connaissance de Dieu, et l'infinité il ne peut la prouver, puisqu'il la fait reposer sur la liberté du Créateur. Dieu est-il libre et par conséquent infini, intelligent, bon et tout-puissant, comme le soutiennent les théologiens chrétiens, ou bien Dieu est-il soumis à la nécessité, placé au sommet d'un monde qu'il ignore et qu'il meut par des intermédiaires, comme le veut Averroès? Scot, logique avec lui-même, a le courage d'avouer son impuissance à répondre rationnellement. Il aurait pu ajouter ce que plus tard un de ses élèves devait proclamer avec force : Dieu ne peut être connu que par une expérience mystique. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, Guillaume d'Ockam a été le disciple conséquent et fidèle du maître qu'il prétendait contredire.

Nous ne devons même pas nous étonner que Duns Scot regarde la raison humaine comme incapable d'établir, d'une façon absolument rigoureuse, l'existence d'un Dieu quelconque, chrétien ou arabe. La notion qu'il a mise en œuvre dans ses preuves de l'existence de Dieu est le concept univoque d'être : sans ce concept, disait-il, il nous est impossible de dépasser le monde des phénomènes, nous n'avons plus aucune lueur ni sur les substances, ni sur Dieu. L'idée univoque d'être est l'étoffe dans laquelle sont taillées

., n. 19 ; III, 295.

toutes nos connaissances métaphysiques. Or il semble bien que, dans la philosophie de Scot, cette idée si fondamentale n'a pas de portée objective. L'univocité de l'être, reconnaît-il, est purement logique; sur terre tous les individus sont dissemblables, et ils ne possèdent en commun aucun élément identique; l'hœccéité communique un caractère ineffable à chacun des principes substantiels qui entrent dans leur composition; entre Dieu et les créatures, l'hétérogénéité est encore plus grande, elle est absolue, rien, absolument rien n'est commun entre eux. Alors, à quoi peut bien répondre, dans la réalité, la notion univoque d'être? Les sciences métaphysiques que nous taillons en elle ne peuvent avoir une portée objective, elles sont purement verbales. De l'existence de Dieu, — et aussi, aurait pu ajouter Scot, de toute existence nouménale, — nous ne pouvons, avoir une certitude rationnelle. Scot avait inventé la notion univoque d'être pour rendre la science plus rigoureuse et plus logique, mais il a eu conscience de l'inefficacité de son effort. En se reconnaissant incapable de prouver l'existence du principe premier, il a avoué qu'il avait bâti son sytème sur le vide.

CONCLUSION

On a dit souvent que Duns Scot se meut dans le sillage de l'augustinisme. Cette parole, croyons-nous, n'est vraie que partiellement; au début de sa carrière il subit l'influence de la doctrine augustinienne, c'est incontestable. Il ne s'était pas encore dégagé complètement de l'enseignement de ses maîtres, qui étaient augustiniens. L'école franciscaine tenait à honneur de rester fidèle à ce qu'elle jugeait être la philosophie du grand saint Augustin et ses principaux Docteurs, Alexandre de Halès, Roger Bacon, Bonaventure, Peckham, Matthieu d'Aquasparta, tous adhéraient aux thèses augustiniennes sur l'illumination de notre intelligence, les raisons séminales, la pluralité des formes.

Toutefois, l'influence augustinienne ne toucha Duns Scot que légèrement; déjà il rejetait de nombreuses théories traditionnelles, par exemple celles de la pluralité des formes et des raisons séminales; et à celles qu'il admettait, comme la théorie de l'unité de la matière dans tous les êtres créés, il faisait subir une profonde transformation. L'augustinisme du Docteur Subtil se réduisait à une certaine manière de parler; il affectionnait alors les métaphores d'origine alexandrine, il aimait à saisir de nombreuses analogies entre les différents étages de la réalité; mais dans cette langue traditionnelle il mettait une pensée nouvelle et très personnelle. Dès le *De Rerum Principio*, la doctrine, qu'il développa dans ses *Commentaires sur les Sentences*, est presque achevée. Or, cette phi-

losophie, très originale, s'était constituée par opposition à l'augustinisme.

*
* *

Quelle est, en effet, l'essence de l'augustinisme, cette doctrine un peu floue et qui prit mille formes au XIIIe siècle ? M. Gilson en a donné une notion très exacte[1]. Il semble bien que cette doctrine consiste dans une attitude mystique, plutôt que dans un système plus ou moins complet de thèses définies. Le philosophe augustinien conçoit les êtres finis comme des choses fragiles et instables. Dès que nous prétendons saisir l'un d'eux, il nous échappe, telle l'eau que nous voudrions prendre à poignée. La créature n'est pas une essence définie et qui se suffit, elle est un verre opaque qui ne brille dans la nuit que grâce au feu qui se consume derrière ; un nuage dont les nuances changeantes reflètent la pure et simple lumière du soleil ; une phrase qui n'a de sens que par l'idée directrice qui se répand et se morcelle dans les mots multiples ; ou, pour parler sans métaphore, la créature est un être participé et sa réalité porte inscrite en son être même une relation à quelque principe supérieur.

Aussi notre intelligence ne trouve-t-elle pas dans les créatures une intelligibilité qui puisse la statisfaire. Connaître un être, c'est pénétrer ses principes essentiels ; or, comment comprendre une nature qui porte en elle une sorte de contradiction inintelligible ? un noyau impénétrable d'obscurité existe au cœur de toute créature. Notre intelligence ne peut être satisfaite que par la radieuse et immuable lumière, qui se dégage d'un être ferme et solide. Lorsqu'elle cherche à plonger son regard dans l'essence des êtres finis, elle ne découvre qu'un Protée

1. Gilson, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, ch. I : le sens du rationalisme chrétien et ch. IV : la voie illuminative.

insaisissable. Est-il ceci? non, puisque avant même que la question ne soit achevée, il a déjà changé, le devenir du temps l'a entraîné et l'a rendu autre. Et pourquoi ce fantôme toujours mobile ne possède-t-il qu'à un degré fini cet être misérable qui fuit sans cesse? pourquoi est-il limité dans son essence, comme il est successif dans le temps? Il possède donc une répugnance pour l'être qu'il est; il ne peut être pleinement ce qu'il est, il ne peut réaliser toute la perfection dont il est capable, pourquoi? c'est donc qu'il n'est pas que de l'être, en lui l'être n'est pas pur, il est un mélange d'être et de non-être, pour reprendre le mot de Platon. L'être qu'il possède, il ne l'a que d'emprunt, il l'a reçu d'un plus grand que lui. Impossible donc de le comprendre totalement, sans comprendre ce principe supérieur. Le parfait tire son intelligibilité du parfait et les créatures proclament très haut qu'elles ne sont vraies et pensables que si l'on jette les yeux sur ce Dieu qui leur a mesuré l'être goutte à goutte. Toute la réalité d'une créature consiste à être l'image temporelle d'une idée éternelle, et toute la réalité de l'idée est de représenter en quelque manière l'essence divine. Le multiple a encore quelque reflet de l'Un, autrement il serait pur néant. Toujours, l'inférieur est une dégradation du supérieur. L'analogie est une loi essentielle de l'être.

Notre volonté n'est pas davantage satisfaite par les créatures, nous aspirons à un bien infini et nous ne rencontrons dans l'univers que des contrefaçons grossières de la bonté. L'unique bonté des êtres créés, c'est de nous servir de degrés pour nous élever jusqu'à la bonté parfaite de Dieu.

Le monde est un lieu de passage et toute action de l'âme, connaissance ou amour, est une étape de « l'itinéraire » qui doit la conduire à la Vérité et à la Bonté suprêmes. Or, pour effectuer ce voyage, les Augustiniens préfèrent en général s'appuyer sur nos facultés d'intuition et d'amour, plutôt que sur la vigueur déductive de notre

raison. Ils ont très vif le sentiment de l'insuffisance du syllogisme et de la science impersonnelle et abstraite ; ils ne voient guère dans les savantes argumentations de la dialectique, que des exercices d'assouplissement, qui mettent notre raison en état de découvrir et d'approfondir la vérité. Ils ne se contentent pas des raisonnements qui ne font, selon eux, qu'imposer la vérité du dehors à notre intelligence ; connaître véritablement, ce n'est pas voir un objet qui reste distinct et étranger, c'est se transformer soi-même en lui et ils aspirent, — ce qui est l'essence de l'esprit mystique, — à toucher le réel, à l'expérimenter, à le vivre. C'est en réfléchissant sur elle-même, que l'âme découvrira le vrai ; par un effort moral plus que par un travail scientifique, elle brisera la trame compacte, mais fragile, de ses idées définies et de ses images sensibles, qui, comme une couche de glace, recouvre son moi véritable ; et, lorsqu'elle aura enfin trouvé la chaleur et la vie, elle s'apercevra qu'elle ne pense, qu'elle n'aime et qu'elle n'est, que par autrui, elle sentira palpiter en elle une vie supérieure à la sienne, elle aura conscience de l'existence de Dieu. Elle contemplera alors sa vie passée sous un jour nouveau ; le monde, qui la fascinait jadis, ne sera plus pour elle que le reflet de Dieu ; elle comprendra que la présence de Dieu en elle a été la force toute-puissante qui l'a libérée de l'esclavage ; jamais elle n'aurait trouvé Dieu, jamais même elle ne l'aurait cherché si, déjà, elle ne l'avait possédé. La méthode qu'emploie l'augustinien est une réflexion personnelle et vivante ; aussi n'est-ce pas à une idée qu'il aboutit, mais à un être réel, à l'être qui le porte et vers lequel il marche ; ce Dieu n'est pas, à ses yeux, le Dieu abstrait des philosophes, mais le Dieu vivant des chrétiens. Entre la religion et la science, il n'est pas de limite tranchée ; la raison, poussée au bout de ses exigences et éclairée par Dieu, s'épanouit en la foi. L'augustinisme est une vie intérieure et l'augustinien est un mystique.

Or, pour Duns Scot, le mysticisme est dangereux; par nature, il est anarchique. C'est en effet à sa conscience individuelle, que le mystique fait sans cesse appel, et le misérable moi humain est un bien mauvais guide. Il n'est pas d'erreur, si absurde soit-elle, qui n'ait été, un jour ou l'autre, regardée par une conscience mystique comme une belle et profonde vérité. Quant à ramener dans le droit chemin ces sublimes égarés, impossible. Quelle force peuvent avoir les raisonnements les plus évidents sur cet illuminé, qui prétend écouter en lui la voix même de Dieu? Les prescriptions les plus sages de l'autorité civile et ecclésiastique n'obtiendront pas son obéissance; ne porte-t-il pas en son cœur celui qui juge les rois et les papes? Tous les hérétiques, si nombreux au XIIIe siècle et que l'Inquisition doit combattre sans relâche, se réclament du mysticisme.

De plus, le mysticisme fournit aux théologiens une arme bien fragile pour combattre les nouveaux athlètes de l'impiété qui viennent de se lever. Ceux-ci disposent de la science d'Aristote, et si l'on veut que les théologiens luttent efficacement avec les philosophes, il faut que la science chrétienne soit aussi solidement construite que la science païenne. L'appel au témoignage invérifiable d'une conscience individuelle ne convaincra jamais des savants. Donnez aux défenseurs du peuple de Dieu des armes aussi perfectionnées, que celles des guerriers amalécites. La science du théologien doit être aussi impersonnelle dans les principes, aussi rigoureuse dans ses déductions, que la science du philosophe. L'averroïsme se réclame d'une science nécessaire et éternelle, terrassons-le sous le poids écrasant d'une science encore plus solide. Pas de mysticisme individuel, mais une science impersonnelle qui s'impose à tous.

Thomas d'Aquin avait essayé de construire cette science chrétienne. Il avait nettement séparé foi et science; il s'était

efforcé de n'employer dans son œuvre scientifique que des arguments évidents valables pour toutes les intelligences et l'on a dit [1], avec une grande justesse, que la signification profonde du thomisme réside précisément dans cet effort de fonder une philosophie strictement rationnelle. Toutefois, il n'avait pas complètement banni l'augustinisme, il en avait même conservé la notion fondamentale : pour lui, comme pour saint Bonaventure et saint Augustin, les créatures sont des images de Dieu, ombres de l'être véritable, périphrases prolixes et obscures du Verbe unique. Des relations inscrites au cœur de l'être créé relient entre elles les diverses parties de l'univers et rattachent l'imparfait au parfait. L'intelligence humaine n'a qu'à suivre les sinuosités qu'elle découvre dans les essences pour comprendre la raison prochaine de l'ordre de l'univers; et, ensuite, pour s'élever à la raison dernière de toutes choses, Dieu. Aussi la connaissance analogique jouait-elle un rôle immense dans le système thomiste ; c'était elle qui, s'appuyant sur les traces que le supérieur laisse dans l'inférieur et auxquelles l'inférieur doit sa perfection, nous permettait de nous former une idée approchée des êtres qui nous dépassent, les anges et Dieu. Une inspiration mystique très prononcée vivifie l'œuvre entière du Docteur dominicain, mais ce mysticisme n'est plus dangereux; il n'est ni anarchiste ni débile, car il est coulé dans un moule robuste et logique, fourni par la philosophie aristotélicienne. La conscience individuelle forcée de se développer dans les limites que lui impose la science, acquerra plus de vigueur et plus de fécondité, comme le fleuve resserré entre des rives étroites. On pouvait croire que Thomas avait « exprimé en un langage rationnel la destinée totale de l'homme chrétien »; la grande œuvre du XIIIe siècle semblait achevée.

1. GILSON, *Études de philosophie médiévale :* la signification profonde du thomisme. — LABERTHONNIÈRE, note au mot scolastique, dans le *Vocabulaire philosophique de la Société française de philosophie.*

*
* *

La synthèse thomiste n'avait cependant pas satisfait tous les esprits. Les docteurs traditionnels estimèrent que le frère Thomas abandonnait un trop grand nombre de thèses augustiniennes ; par contre, il introduisait dans l'enseignement chrétien des opinions arabes difficilement conciliables avec une étroite orthodoxie. Les craintes de ces ennemis de toute nouveauté suscitèrent la condamnation que subit le thomisme en 1277.

Duns Scot, logicien intraitable, esprit entier, pensa qu'augustiniens et thomistes étaient également dans l'erreur. Leurs systèmes, comme les systèmes arabes, s'inspiraient de la même idée fausse ; car tous admettaient que les liaisons entre les divers étages de l'univers étaient incrustées dans l'être créé lui-même. Les êtres ne sont pas la réalisation de concepts complets et indépendants, ils s'appellent les uns les autres. Chaque individu résulte de deux « demi-principes », la matière et la forme, la matière exige sa forme, et elle n'est rien de plus que cette exigence ; quant à la forme, toute sa réalité consiste dans une orientation vers une matière à perfectionner ; et Thomas d'Aquin retrouvait chez les anges une relation analogue entre l'essence et l'existence. De plus les divers êtres de la création ne sont pas isolés ; tout ce qui est mû est mû par un autre et une proportion rigoureuse doit exister entre le moteur et le mobile. Aussi les « accidents » qui se succèdent dans le temps ont-ils leur racine dans la substance, pour saisir à leur source tous les événements de ce monde, il suffit de connaître les substances. L'ordre de l'univers n'est pas un cadre plaqué de force sur des individus autonomes ; les lois empiriques jaillissent du fond substantiel des êtres, et l'harmonie visible de la terre et des cieux n'est que la traduction sensible de l'harmonie entre les essences.

Donc le monde est un bloc, concluait Duns Scot. Chaque individu est ligotté par tous les autres, il n'est pas libre; existe-t-il encore? les mailles d'un filet n'ont pas une originalité propre, ce quelles sont, elles le doivent totalement aux mailles voisines : emprisonné dans l'immense engrenage du monde, l'individu devient le moment éphémère de l'évolution du grand tout, la vague fugitive d'un océan. Et Dieu? il descend au rang de cause naturelle; semblable aux agents physiques qui nous entourent, il déploie fatalement les virtualités de sa nature; le monde imparfait est aussi nécessaire que le Dieu parfait. Si la cause première conserve encore une place éminente dans l'univers, c'est que la plénitude de son être lui permet de jouer le rôle de la majeure suprême d'une série presque infinie de syllogismes; le monde déploie dans l'espace et dans le temps les richesses de l'Acte pur.

Ce que Duns Scot repoussait dans le thomisme augustinien et dans l'aristotélisme averroïste c'était, en définitive, une seule et même doctrine, la doctrine de Plotin. L'alexandrisme, comme l'a montré M. F. Picavet, fut, au moyen âge, le profond courant souterrain dans lequel les grands systèmes, arabes ou chrétiens, puisaient, par des racines cachées, le suc qui vivifiait leurs diverses théories. Scot soupçonna une lointaine parenté entre le thomisme et l'averroïsme; et il entreprit de construire un système pleinement chrétien ou plutôt un système qui, à ses yeux, serait pleinement chrétien. Logicien d'une subtilité sans égale, il vit toutes les conséquences que comportait la conception autoritaire qu'il se faisait de Dieu, et il eut l'audace de les formuler systématiquement. Le scotisme se résume d'un seul mot : c'est l'invasion d'une autorité infinie. La doctrine est encore exprimée en des termes péripatéticiens, mais la pensée apparaît très neuve et très personnelle.

Toute liaison ontologique est impitoyablement bannie de l'univers : les êtres possèdent une réalité complète et leurs

essences n'impliquent pas de relations avec les autres essences; aucune contradiction ne s'oppose à ce qu'ils existent séparément. Les hommes sont des individus isolés à l'origine et qui ont formé dans la suite une association contractuelle; les existences, des faits inexplicables; les substances, des forces autonomes qui déploient leurs virtualités, sans qu'il soit nécessaire qu'un moteur étranger leur communique le mouvement. La matière elle-même, — qui n'est pas celle d'Avicebron, — devient un absolu, qui n'exige plus les formes qui viennent se coller sur elle et, à la rigueur, elle peut exister séparée de toute forme.

L'autorité de Dieu pourra s'exercer avec la pleine indépendance d'un desposte asiatique; elle ne rencontrera plus aucun obstacle. Ni barrière morale, ni barrière ontologique n'arrêteront ses ordres ou ses miracles. Ce Dieu ne sera peut-être plus, il est vrai, le Dieu de l'Évangile et de saint François d'Assise, qu'importe, il sera libre et cela suffit à Duns Scot. Mais à quel prix Scot achète-t-il la liberté de sa cause première?

Les essences sont devenues semblables à des atomes métaphysiques; elles ne sont plus des imitations de l'essence divine, elles sont des faits qui s'imposent à l'intelligence, mais que l'intelligence ne peut pénétrer. Rechercher les rapports mutuels des essences; rattacher chaque essence par ses liens naturels à quelques principes suprêmes; découvrir dans ces principes la raison de la constitution intime des essences et de leur multiplication dans l'espace et le temps; puis, reconstruire le monde en déduisant du principe premier tous les intelligibles qu'il renferme, et faire réapparaître chaque essence à son rang, — bref essayer à nouveau la dialectique de l'être, qu'avait tentée Platon à la fin de sa carrière, c'est une œuvre désormais impossible. Les essences ne se déduisent pas, elles se juxtaposent; le monde n'est pas un filet, il est une mosaïque.

La science humaine devrait se contenter des énumérations chaotiques de l'empirisme pur.

Mais, il est impossible de rester fidèle à l'empirisme radical, et Duns Scot le pouvait moins que personne ; son vigoureux génie logique le forçait à construire un système, qui assignerait à chaque être une place déterminée dans un ensemble régulièrement ordonné.

Il crut que la notion univoque d'être fournirait les matériaux nécessaires à la construction d'une science rigoureuse. Tous nos concepts sont taillés dans une même étoffe, ils ne sont rien de plus que les diverses précisions d'une idée unique, l'idée d'être. Ils sont donc homogènes et peuvent se combiner facilement. Le ciment qui les unira sera encore extrait de la même notion univoque ; les principes premiers sont, comme nos idées, des précisions de l'idée d'être. L'unité de la science apparaît alors comme parfaite ; les concepts qu'elle manie sont taillés dans un même granit ; et c'est toujours la même notion univoque qui permet de les unir étroitement les uns aux autres. La science, le jour où elle sera achevée, reproduira fidèlement les divers moments du développement d'un concept unique. La science est un bloc, le bloc de l'être. L'unité arabe, chassée du monde, se retrouve dans la science.

D'où une antinomie fondamentale dans la pensée du Subtil : le monde réel tend vers la multiplicité et le monde scientifique, vers l'unité. Comment ces deux mondes vont-ils s'unir ?

On peut soupçonner qu'ils s'uniront mal. De larges fissures apparaissent au premier coup d'œil. Duns Scot nous démontre que le temps est un continu ; mais chaque fois qu'il est amené à traiter les grands problèmes de la destinée humaine, il met en œuvre une notion toute différente du temps : les instants deviennent hétérogènes les uns aux autres ; l'existence d'un être, une répétition banale. L'individu est posé comme connaissable, mais, sur terre, un obstacle

nous empêche de le comprendre ; n'est-ce là qu'un obstacle fortuit, comme l'affirme Scot? L'individu est composé de deux principes, la nature et « l'hœccéité », dont toute la réalité semble bien consister dans le rapport qu'ils ont l'un pour l'autre; ils sont ce que Thomas d'Aquin appellerait une relation subsistante. Or, comment une science, qui ne dispose que de concepts absolus, sortes d'atomes intelligibles, pourrait-elle nous permettre de comprendre des êtres essentiellement relatifs ? tout au plus peut elle nous conduire à concevoir des relations accidentelles, qui s'ajoutent à un être déjà pleinement constitué. Enfin, c'est sur tous les grands problèmes philosophiques que la raison doit garder le silence. Le monde a-t-il eu un commencement? Le vide est-il possible? quelle est la source des propriétés accidentelles que nous voyons dans les corps et pourquoi le feu chauffe-t-il? L'âme humaine est-elle immortelle? à ces questions, nous ne pouvons répondre; car nous nous trouvons en présence de faits contingents et un fait contingent n'est pas objet de science ; il dépend uniquement, dans sa nature et dans son existence, d'un libre décret de la volonté divine. Mais ce Dieu à qui tous est suspendu, ce Dieu qui est le maître, pouvons-nous le connaître? Non, la raison n'a aucune démonstration rigoureuse pour nous en dévoiler la nature. Est-il libre ou est-il une cause nécessaire? nous ne pouvons savoir. Bien plus, nous sommes impuissants à acquérir la certitude de son existence actuelle, un père meurt et ses enfants se perpétuent, peut-être Dieu a-t-il disparu, après avoir créé la première intelligence d'où, dans la suite, tous les êtres sont sortis. La raison doit se contenter de probabilités, la certitude lui est interdite. C'est la foi qui nous apporte la vérité.

Ces assertions agnostiques que l'on rencontre maintes fois dans les écrits scotistes sont la conséquence logique et nécessaire de l'attitude scientifique qu'avait prise le Subtil. Scot veut que toutes les réalités ne puissent être que des

absolus, des touts complets; sans doute les êtres seront plus maniables dans la main de Dieu, mais ils cesseront d'être objet de science. Il n'y a de science que du nécessaire, notre auteur, pas plus qu'Averroès, ne met en doute cet axiome. Quel ordre nécessaire pourra exister dans un monde, qui n'est qu'un assemblage de pierres éparses; les combinaisons que formeront les êtres n'auront aucun fondement dans leur nature; l'ordre sera plaqué de force sur des individus rebelles. La loi et l'être seront hétérogènes; et la science qui prétend remonter de l'ordre apparent à l'ordre des essences ne pourra se constituer; toute métaphysique, — et la métaphysique est la science véritable, — sera impossible. L'homme devra se contenter d'une pseudo-science qui ne sera, au vrai, qu'une simple logique.

Autoritarisme divin et agnosticisme scientifique sont deux thèses solidaires.

*
* *

La signification de l'attitude intellectuelle de Duns Scot nous apparaîtra, peut-être, avec plus de clarté, si nous jetons un rapide regard sur sa doctrine théologique de la grâce.

Thomas d'Aquin avait construit la théorie de la grâce avec une perfection que l'Église regarde comme définitive. La grâce sanctifiante est un accident, mais un accident qui repose immédiatement sur la substance de l'âme et qui joue lui-même, en quelque sorte, le rôle de substance. De la grâce jaillissent, comme autant de facultés, les vertus théologales et cardinales, qui perfectionnent notre intelligence et notre volonté. L'essence de la grâce sanctifiante

consiste dans une participation toute spéciale à la nature divine; aucune créature n'a droit à une telle élévation. L'âme en état de grâce est un peu de même nature que Dieu; que, par impossible, elle possedât substantiellement ce que la grâce lui apporte sous la forme d'un accident, et cette âme cesserait d'être une créature, elle serait Dieu lui-même.

La grâce est incompatible avec le péché; une âme pécheresse et jouissant de la grâce, est une absurdité aussi grande qu'un Dieu pécheur. Le péché est le refus de l'amitié de Dieu, c'est la négation même de la grâce. Aussi, tant que l'homme se maintient dans son attitude pécheresse, — il s'y maintient tant qu'il n'a pas rétracté sa faute, tant qu'il ne s'est pas repenti, — Dieu ne peut lui pardonner. Quand, après la pénitence, Dieu pardonne, il infuse la grâce par le fait même. Une âme sans péché et sans grâce est une impossibilité dans l'état actuel.

Enfin, l'homme étant devenu par la grâce le fils de Dieu, les actions qu'il fait librement acquièrent une valeur surnaturelle incomparable; entre elles et la récompense éternelle de la vision béatifique, il existe un lien intrinsèque. Le ciel, c'est la grâce épanouie et devenue visible; mais, dès ici-bas, le juste porte le germe de ce qu'il sera plus tard. Entre le bouton et la fleur la continuité existe.

Duns Scot brise la belle architecture thomiste, et, dans l'ordre surnaturel, comme dans l'ordre naturel, il ruine la notion de toute loi intrinsèque aux choses. La grâce sanctifiante n'est plus le support quasi-substantiel des vertus, elle se confond avec la charité[1], et nous avons vu la notion légaliste que Scot a de l'amour. Aussi la grâce va-t-elle se vider de toute réalité. Dieu pourrait remettre

1. II, d. 27, n. 35.

un péché sans aucun acte de contrition de la part du coupable; il suffit que le pécheur ne fasse pas actuellement un péché[1]. Dieu pourrait encore pardonner sans infuser la grâce[2]. Bien plus, Dieu pourrait probablement infuser la grâce dans une âme encore pécheresse; entre la grâce et le péché aucune opposition physique; et si la grâce rend l'âme amie de Dieu, c'est que Dieu l'a ainsi décidé; la grâce plaît à Dieu, uniquement, parce que Dieu, librement, veut l'agréer[3]. Alors, dira un thomiste, où réside le caractère surnaturel de la grâce? Une qualité naturelle quelconque peut devenir surnaturelle si elle est « acceptée » comme telle par Dieu.

Enfin, il n'existe aucun lien intrinsèque entre les « œuvres » et la récompense du ciel. Est méritoire tout acte que Dieu accepte comme digne de récompense. Un acte mérite, parce que Dieu l'a voulu; il n'est pas le germe dont le développement interne s'épanouira un jour en un bonheur éternel, il est un acte auquel Dieu a décidé de donner un salaire. Entre un tel acte et le salaire qui le paie, aucune communauté de nature n'est requise; aussi Dieu pourrait « accepter » comme méritoire de la vie éternelle un acte purement naturel[4]. La grâce surnaturelle apparaît comme en une entité parfaitement inutile; elle ne joue aucun rôle. Existe-t-elle encore, ajouterait un thomiste? — Pourquoi existerait-elle? il n'y a plus d'ordre surnaturel; la vue intuitive de Dieu, tel est l'acte essentiellement surnaturel, l'acte qu'aucune créature, si parfaite soit-elle, ne peut produire par ses seules forces; or Scot ne voit dans cette « surnaturalité » de la vision béatifique qu'un décret arbitraire de Dieu[5].

La création entière, monde de la grâce et monde de la

1. IV, d. 14, q. 1, n. 17.
2. IV, d. 16, n. 18.
3. I, d. 17, q. 2, n. 23.
4. I, d. 17, q. 2, n. 24.
5. Cf. supra, p. 286.

nature, s'effrite sous la critique du Subtil; seuls subsistent des atomes indifférents à subir du dehors telle ou telle loi. Rien n'a une nature propre et tout est entre les mains de Dieu; un être est naturel ou surnaturel selon que Dieu l'a voulu. La pensée profonde de Duns Scot, ce ne sont pas ses scoliastes qui l'ont développée; ces malheureux ont commenté Scot « *usque ad nauseam* », et à leurs œuvres, plus qu'à celles du Subtil, doit s'appliquer le mot de Rabelais : *barbouillamenta Scoti*. Ils sont de bons chrétiens orthodoxes, et ils n'ont pas vu, — heureusement pour eux, — jusqu'où allaient les principes de leur maître. Le véritable disciple de Scot, c'est Guillaume d'Ockam[1], et à Scot peut s'appliquer cette page magistrale d'Imbart de la Tour : « En ruinant l'idée de loi, le criticisme d'Ockam avait mis en pièces l'œuvre synthétique et réaliste des sommateurs. D'une part, il avait dissocié la théologie de la philosophie, séparé et même opposé les deux intelligences, celle qui par la raison saisit le monde phénoménal, celle qui par la foi nous élève au surnaturel, proclamant ainsi l'existence de deux « vérités », parfois inconciliables et peut-être contraires. D'autre part, la raison découronnée, le monde n'était plus apparu que comme un système d'activités individuelles. La volonté était passée au premier plan, et elle-même ne pouvait se concevoir sans sa pleine autonomie, toute la valeur de l'être avait été concentrée dans cette puissance souveraine de se déterminer et de choisir, la liberté ». — Ajoutons que pour Scot, la liberté la plus chère est la liberté de Dieu; Imbart de la Tour conclut : « De cette conception de la connaissance et du monde, il n'est pas difficile de retrouver l'influence dans la pensée » de Luther[2]. De plus, la théologie scotiste de la grâce est bien voisine de la théologie

1. Muschietti, *Breve saggio sulla filosofia di G. d'Ockam*, Bellinzona, 1908.

2. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, IV, 14, Paris, 1914.

luthérienne. Duns Scot prépare Ockam et, Denifle l'a établi avec force[1], Ockam prépare Luther.

*
* *

La tentative de Duns Scot n'était pas nouvelle et la société qui fut son idéal avait déjà existé.

Que serait en effet une société qui s'inspirerait des principes scotistes? La science y serait peu en honneur; sans doute, aucune doctrine rigide ne frapperait de mort les enseignements de l'expérience; mais à quoi bon se livrer à de pénibles et laborieuses recherches? les faits sont imprévisibles, aucune loi nécessaire ne les relie entre eux; ils sont parce que Dieu l'a voulu et c'est folie d'essayer de scruter les libres décrets divins. La sagesse nous détourne d'une tâche impossible, elle nous dit d'attendre passivement les événements que Dieu a décidés. Nous sommes libres, c'est vrai, mais nous ne devons pas employer nos forces à combattre le Créateur. Soumettons-nous aux faits, quels qu'ils soient; ils nous manifestent la volonté de Dieu; et si les forces aveugles de la nature ou la cruauté d'un tyran nous oppriment, rappelons-nous que la vie présente n'a en soi aucune valeur. La société humaine se figerait dans un conservatisme aveugle, ennemi de tout progrès ; — le novateur est un impie qui s'insurge contre Dieu; — et dans cette société méticuleusement traditionnelle, un seul sentiment subsisterait : un zèle ardent pour la défense des droits de Dieu. Nous devrons employer notre liberté à défendre la liberté divine; et, comme aucune doctrine rationnelle n'éclairerait notre volonté, fatalement, notre liberté, si prônée par Duns Scot, sombrerait dans un mysticisme triste et fanatique.

Or cette société a existé et existe encore : c'est la société

1. *Denifle*, O.P., *Luther et le luthérianisme*, trad. fr. Paquier, III, p. 191. — Bibliographie du sujet, p. 195. — Paris, 1912.

musulmane. On aurait pu croire qu'avec Avicenne[1], en Orient, sous les derniers Abbassides, et Averroès[2], en Espagne et au Maroc, sous les Almoravides et les premiers Almohades, la civilisation arabe, victorieuse par les armes, allait s'ouvrir à la science hellénique. Mais les théologiens musulmans veillaient : ils brisèrent les systèmes nécessitaires qu'avaient construits Ibn Sina et Ibn-Roschd; et ils remirent toutes choses sous la domination d'Allah. Ils firent ce que plus tard Duns Scot devait faire. Les Motacallenin établissent que le temps est composé d'instants séparés par des repos, et que les corps sont des agrégats d'atomes indivisibles. Atomes de temps et atomes d'espace n'ont aucune prédisposition à s'organiser d'une manière plutôt que d'une autre; aucune loi ne résulte de la nature des choses. Tout ne dépend que de la libre volonté de Dieu. Si le monde est sphérique, ce n'est certes pas que cette forme soit nécessaire, c'est que Dieu l'a voulu [3]. Les Motacallenins sont nominalistes en psychologie, et pour les mêmes raisons que Guillaume d'Ockam : un réalisme introduit toujours sous une forme ou une autre une féodalité métaphysique entre Dieu et nous. Les ascharites poussèrent à bout les principes des Motacallenins et ils affirmèrent que, lorsque nous écrivons, Dieu produit quatre « accidents » qu'aucun lien de causalité ne relie entre eux; Dieu crée d'abord la volonté de mouvoir la plume, puis, la faculté de mouvoir, le mouvement de la main et enfin le mouvement de la plume[4]. Dieu est véritablement l'unique maître, lui seul agit.

La croyance exclusive à la liberté de Dieu aboutit au fatalisme le plus passif. Mais les aspirations mystiques ne peuvent jamais être définitivement arrachées de l'âme

1. Avicenne, né près de Bokhara, 980-1037. La dynastie des abbassides atteint son apogée sous Haroun-al-Raschid, 765-809; elle avait pour capitale Bagdad.
2. Averroès, né à Cordoue, mort au Maroc en 1198.
3. Munk, *Mélange de philosophie juive et arabe*, page 321, Paris, 1859.
4. Id., *ibid.*, p. 326.

humaine et lorsqu'elles ne trouvent aucune doctrine rationnelle pour les éclairer et les diriger, elles éclatent soudain en de terribles explosions. Les chefs du peuple sont alors ces vagabonds couverts de haillons, pauvres volontaires[1] qui, comme jadis les révoltés de l'ordre franciscain, vont, de douar en douar, annoncer, en mendiant, la parole d'Allah. La société échappe à ses chefs naturels, pour tomber sous les influences des Confréries musulmanes qu'inspire et anime un mysticisme fanatique[2]. L'autoritarisme, érigé en unique principe de morale, conduit à l'agnosticisme scientifique et l'agnosticisme aboutit irrémédiablement au mahdisme et à la guerre sainte.

Les civilisations occidentales doivent se féliciter, croyons-nous, que l'Église Romaine, si puissante au moyen âge, n'ait pas pris Jean Duns Scot pour philosophe officiel.

1. Depont et Coppolani, *Les Confréries religieuses musulmanes*, p. 74. Alger, 1897.
2. Id., *ibid.*, page xxi.

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT V
NOTES BIBLIOGRAPHIQUES VI

CHAPITRE PREMIER

LA CONDAMNATION DE 1277

L'Interdiction des livres d'Aristote au XIIe siècle. — Exposé de la doctrine condamnée en 1277 par l'évêque de Paris : nature de la philosophie. Dieu est une cause nécessaire. La science de Dieu, la providence. La création. — Les intelligences séparées; elles sont uniques par espèce; elles ne sont pas composées de matière et de forme. Procession des intelligences. — Les astres, leur mouvement est nécessaire et éternel, leur action sur le monde. La matière. La grande année. Le monde est pleinement intelligible. Le hasard. — L'homme, pas de premier homme, pas de resurrection au sens des théologiens. Unité de l'intellect. Egalité des âmes. Le corps est le principe d'individuation. L'homme n'est pas libre. La morale. Les pratiques religieuses. La magie. — Comment l'averroïsme était une prison pour l'esprit humain; causes qui s'unirent pour abattre l'averroïsme : l'expérience et la foi chrétienne. — Pourquoi Etienne Tempier a mauvaise réputation auprès de beaucoup d'historiens; saint Thomas impliqué dans la condamnation. Guillaume La Marre et les controverses entre Prêcheurs et Mineurs 7

CHAPITRE II

LA MATIÈRE

Les trois matières: troisièmement première, secondement première, premièrement première. Cette théorie, issue des Arabes, ne se trouve que dans le *De Rerum Principio*. La matière d'après les commentaires sur les Sentences. Critique de la théorie thomiste. La matière possède un acte. — La matière peut exister séparée de toute forme, la matière n'a jamais une exigence pour telle

forme. — Duns Scot et Avicebron. — La matière existe en toute créature, la matière unique constitue l'unité de l'univers. — Duns Scot et Roger Bacon ; la doctrine de Duns Scot rend possible une science expérimentale. Duns Scot et Descartes..... 45

CHAPITRE III

LES FORMES SUBSTANTIELLES

La théorie des vertus séminales; Duns Scot la rejette. — Les formes nouvelles sont entièrement produites par l'agent extérieur; génération artificielle et génération naturelle; génération naturelle et création. Les êtres n'ont plus aucune autonomie. — L'Union de la matière et de la forme; une forme pourrait exister séparée de sa matière. — Hiérarchie des formes. — Pluralité des formes : dans le mixte elle n'existe pas; comment est produite la forme du mixte; la pluralité des formes existe chez les vivants : forme de corporéité et âme du vivant, l'unité du vivant..... 64

CHAPITRE IV

LE PRINCIPE D'INDIVIDUATION

Théorie nominalisme, elle rend la science impossible, elle ne laisse subsister qu'une logique, et une logique fausse ; bien plus elle rend impossible toute idée; elle est antichrétienne; elle n'explique même pas la connaissance sensible. — Réalisme, part de vérité, d'où le problème de l'individuation : nature de la modalité qui individualise l'essence. — Le principe d'individuation n'est pas une négation. — Le principe d'individuation n'est pas la matière, funestes conséquences de cette théorie : l'âme humaine ne serait plus immortelle et les anges ne seraient plus multipliables dans la même espèce, caractère païen de cette dernière théorie. — Le principe d'individuation n'est pas la quantité, cette théorie conduit à celle d'Averorès le maudit sur l'intellect unique. — Le principe d'individuation est une entité positive, l'hœccéité distincte formellement de la substance; comment l'hœccéité se rapproche de la matière. Existe-t-il plusieurs hœccéités dans un individu, une hœccéité pour la forme et une autre pour la matière? Dans un composé il existe donc trois hœccéités..... 81

CHAPITRE V

LA SUBSTANCE INDIVIDUELLE

Duns Scot n'est ni réaliste, ni nominaliste; sa solution. — La théorie de l'individu ne concorde pas avec la théorie de la connaissance et toutes les objections adressées par Scot au nominalisme se retournent contre sa propre théorie. Agnosticisme radical. — La substance individuelle est une force; latitude des formes substantielles. Cohérence de cette théorie avec le reste du système... 105

CHAPITRE VI

LES ACCIDENTS

Qualité et quantité; la qualité est première. — Croissance de la qualité; théorie de Godefroid des Fontaines; pour Scot, la qualité est une force qui croît d'une façon continue; l'énergétisme de Duns Scot. — La quantité ne se résout pas en points indivisibles, ni en atomes insécables. — La durée est un continu successif, critiques de la théorie d'Avicenne qui fait du temps un concept de l'intelligence. — Le vide, Duns Scot n'a pas d'opinion ferme; le mouvement, mouvement naturel et mouvement violent; la théorie de l'impetus et Duns Scot. — Le monde de Duns Scot est un ensemble d'individualités agissantes; il est le triomphe du multiple; la continuité du temps, bien qu'affirmée, ne joue aucun rôle dans le système, Scot reste fidèle à la notion augustinienne d'un temps discontinu; le monde offre à Dieu une matière parfaitement malléable. — Séparabilité des accidents absolus et multilocation; esprit algébrique de Duns Scot..... 118

CHAPITRE VII

LE MONDE

La nature des astres selon les Arabes, selon les théologiens; la raison humaine ne peut choisir entre ces deux conceptions; évolution de la pensée de Scot depuis le *De Rerum Principio* . — Influence des astres sur le monde : sur les marées, sur les métaux, sur les vivants, sur l'homme. L'astronomie et la médecine. Comment les astres agissent. — La possibilité d'une création éternelle; Duns Scot n'apporte pas de solution, signification de son silence. — Quelques précisions sur le nombre infini, un monde éternel n'implique pas la contradiction d'un nombre infini. — Les théories astronomiques de Duns Scot, leurs rapports avec la science moderne..... 139

CHAPITRE VIII

LA NATURE HUMAINE

L'unité de forme dans le composé humain ; théorie de Thomas d'Aquin, scandale qu'elle souleva. La thèse augustinienne sur la pluralité des formes. — Théorie de Scot, la forme de corporéité. — La génération, pas de succession de formes dans l'embryon; l'organisation du corps vient de la forme de corporéité; la durée de l'existence est due à l'influence des astres; mais comme une existence plus ou moins longue n'a aucune importance dans la philosophie de Scot, le finalisme est sauf. — La vie végétative, sensitive et intellectuelle, est donnée par une seule forme; la doctrine contraire conduit à l'averroïsme. L'unité de l'âme se prouve par l'expérience, non à priori; essais de preuve rationnels tentés dans

le *De Rerum Principio*. L'unité de l'individu humain. — Origine des âmes; la raison ne peut établir la création par Dieu de chaque âme. — L'immortalité des âmes ne peut être prouvée rationnellement; la résurrection des corps. Critique de la grande année. La résurrection d'un individu n'est miraculeuse que si elle s'opère subitement..... 158

CHAPITRE IX

L'INTELLIGENCE HUMAINE

Théorie de Saint Thomas d'Aquin; l'objet propre, connaissance du singulier. Critique de Duns Scot. — Connaissance du singulier, théorie du *De Rerum Principio*. — Connaissance du singulier, théorie des Sentences, l'intelligence est active; rôle des species; l'idée du singulier est la première de nos idées confuses, celle de l'être, la première de nos idées claires. — L'idée d'être constitue l'étoffe de toutes nos connaissances. — La certitude; théorie augustinienne de l'illumination divine, critique de Duns Scot; la raison peut atteindre la certitude. La doctrine de Scot est une rationalisation de l'augustinisme. — La connaissance de notre âme; nous n'avons pas une connaissance intuitive de nous-mêmes à cause de l'état où le péché nous a mis. — La nature de l'intelligence varie avec la nature spécifique des êtres pour Thomas d'Aquin, elle est de même nature chez tous les êtres pour Duns Scot.....

CHAPITRE X

LA LIBERTÉ

Deux Thèses antagonistes : thèse thomiste et thèse scotiste. La théorie thomiste : la volonté est un appétit rationnel. — La théorie scotiste : la volonté n'est pas un appétit; elle est une force qui se suffit. — La volonté n'est pas mue par les motifs. Contingences des lois de la nature. La volonté est le lien universel. — Influence de la volonté sur l'intelligence. Conséquences logiques de la doctrine de Scot..... 184 219

CHAPITRE XI

LA SOCIÉTÉ

La société civile; un contrat est à son origine. Différence entre le contrat social de Scot et celui de Rousseau. — La propriété privée, elle n'aurait pas existé dans l'état d'innocence, elle a été établie par une loi du prince, pouvoir du prince sur les propriétés de ses sujets. — Les échanges de propriété; prescription, donation, contrats onéreux. Le prêt à intérêt. — L'esclavage; sa seule origine légitime est la punition d'une faute; mais injuste ou juste à son origine, il oblige du moment qu'il existe. Droit de l'esclave au mariage. — Les Juifs, le prince doit enlever les enfants juifs à leurs parents afin de les faire baptiser et élever chrétiennement;

il doit même faire baptiser de force les adultes. — L'Église; l'état des moines est supérieur à celui des prélats; les moines sont les pères générateurs; les prélats, les pères nourriciers. — Causes vraisemblables de la disgrâce de Scot..... 233.

CHAPITRE XII

LA MORALE

La conscience, elle est un acte de volonté d'après Henri de Gand; un acte d'intelligence d'après Duns Scot. La morale est une science; elle se déduit d'un principe unique : il faut obéir à Dieu. — Le mensonge n'est pas intrinséquement mauvais, il tire sa malice d'une loi positive de Dieu; la justice est également une loi positive, comme le prouve la législation du mariage. — L'amour dû au prochain est encore une loi positive qui n'a rien de nécessaire, nos différents devoirs envers les autres hommes. — L'obéissance à Dieu est seul un précepte nécessaire; l'amour dû à Dieu, fausse théorie de Thomas d'Aquin. — Caractère antichrétien de la morale de Duns Scot : Scot est le « légiste de Dieu »..... 251

CHAPITRE XIII

LES ANGES

Différence spécifique entre l'homme et l'ange; théorie de saint Thomas d'Aquin, théorie de Duns Scot : l'intelligence angélique et l'intelligence humaine sont de même espèce; l'ange et l'homme diffèrent par leurs essences. — Localisation des anges, critique de la théorie thomiste; la substance de l'ange est diffuse dans l'espace. Lieu propre de l'ange, l'ange ne peut occuper un point mathématique. — L'intelligence des anges; critique de la théorie thomiste; les anges ont des idées acquises, ils ont l'intuition des êtres matériels. — Action des anges sur le monde, les apparitions angéliques. — Les démons, l'unique cause de leurs souffrances est leur péché..... 268

CHAPITRE XIV

PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

Nécessité de démontrer l'existence de Dieu : nous ne voyons pas Dieu parce qu'il veut rester invisible; l'existence de Dieu ne nous est pas évidente, nous ne voyons pas la possibilité de l'idée d'infini. — Possibilité d'une démonstration de l'existence de Dieu : nous connaissons Dieu autrement que par des négations, autrement que par une réflexion mystique sur nous-mêmes, autrement que par des concepts analogues; nous connaissons Dieu grâce au concept univoque d'être; Duns Scot semble pressentir les conséquences sceptiques qu'entraînera ce concept univoque. — Démonstration de l'existence de Dieu; rejet de la preuve péripatétitienne par le mouvement; preuve de Dieu par la contingence du monde, par la

nécessité d'un modèle parfait, par les inspirations vers l'infini. Valeur de ces arguments dans le système de Scot..... 285

CHAPITRE XV

LA NATURE DE DIEU

L'infinité de Dieu, critique des preuves d'Aristote, de Thomas d'Aquin. Duns Scot a varié d'opinion sur la manière de prouver l'existence de l'infinité divine; sa théorie du *De Rerum Principio*, sa théorie des *Commentaires*. L'idée d'infini est peut-être une pseudo-idée. La vraie preuve de l'infinité de Dieu est fournie par l'analyse de la causalité divine. Dieu est infini parce que libre. — Les attributs de Dieu; ils sont formellement distincts de l'essence. Critique des théories de Maimonide et de Thomas sur les attributs divins. — Les possibles : ils n'ont pas une réalité diminuée, distincte de Dieu; ils ne sont pas des idées de l'intelligence divine spéculant sur l'essence; ils n'ont pas leur fondement dans la toute-puissance de Dieu. Les possibles sont créés nécessairement par l'intelligence divine. — La volonté divine; elle est souverainement libre. La création est-elle l'acte exclusif de Dieu, la question est laissée sans solution. — L'ubiquité divine n'existe que parce que Dieu veut librement être partout. — Conception arabe d'un Dieu nécessaire, conception chrétienne d'un Dieu libre; Scot se reconnaît impuissant à démontrer rationnellement la conception chrétienne; bien plus, il avoue ne pouvoir démontrer l'existence ni du Dieu arabe, ni du Dieu chrétien. Comment cet aveu d'impuissance est exigé par l'ensemble du système..... 304

CONCLUSION..... 336

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY